وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا

اور جو رسول تمہیں دے تو وہ لے لو اور جس سے تم کو منع کریں تو اس سے باز آجاؤ (الحشر: ۷)

دوام حدیث

حجیت حدیث پر منفرد انداز میں لکھی گئی ایک تحقیقی کتاب

تالیف:

محدث العصر حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق و تعلیق:

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی



جلد اول

UMM UL QURA

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

اور جو رسول تمہیں دے تو وہ لے لو اور جس سے تم کو منع کریں تو اس سے باز آجاؤ۔ (الحشر: ۷)

دوامِ حدیث

حجیت حدیث پر منفرد انداز میں لکھی گئی ایک تحقیقی کتاب



تالیف:

محدث العصر حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ

تحقیق وتعلیق:

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی

جلد اول

UMM UL QURA

نام کتاب

دوامِ حدیث

24169
گوندلوی

تالیف
محدث العصر حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق و تعلیق
حافظ شاہد محمود فاضل مدینہ یونیورسٹی

ملنے کا پتہ

Pakistan
Umm-ul-Qura Islamic University
Commissioner Road,
Fattomand, Gujranwala
Ph: 0333-8110896
0321-6417723

Coventry
Maktabah Ahlul Hadeeth
P.O Box 3070
Coventry CV6 5WL
England U.K
maktabah_ahlulhadeeth@hotmail.com

Madinah
Zulfiker Ibrahim Al-Memoni Al-Atharee
Islamic University
P.O Box 10133, Madinah
Kingdom of Saudi Arabia
Mob: (00966) (0)553462757
Tel: (00966) (04) 8283701
www.madeenah.com

Coventry
Islamic Bookshop Coventry
801 Foleshill Road
Foleshill
Coventry CV6 5WL
England U.K.
Mob: (0044) (0) 7970070578
Tel: (0044) (0) 2476-725881

کمپوزنگ .... عبدالقدوس
طبع اول .... مارچ 2008ء
تعداد 1100
قیمت ....

المکتبۃ الرحمانیۃ
99۔۔ جے ماڈل ٹاؤن۔ لاہور
نمبر....16133....

ناشر: ام القریٰ پبلی کیشنز
کمشنر روڈ فتومنڈ گوجرانوالہ فون 0333-8110896, 0321-6417723

فہرس

''مرکزِ ملت'' اور شریعت سازی

تواتر اور حجیت

ظن اور حجیت

قرآن و حدیث دونوں یقینی ہیں

قرآن کی طرح حدیث بھی محفوظ ہے

تفاوت قراءت کی صورتیں

قرآن و حدیث دونوں یقینی ہیں

قرآن کی طرح حدیث بھی محفوظ ہے

تفاوت قراءت کی صورتیں

قرآن مجید میں روایت بالمعنیٰ

کتابت حدیث منکرین کے اعتراضات اور ان کے جوابات

اصول فقہ سے دین کس طرح محفوظ ہو گیا؟

صحت حدیث کی شرائط

صحت حدیث کے متعلق ایک اور نقطہ نظر

حجیت حدیث پر قرآنی دلائل

استحسان

حدیث کے ماننے سے قرآن پر عمل کرنے میں خلل واقع نہیں ہوتا

تفسیر بالروایت پر منکرین حدیث کے اعتراضات اور ان کے جوابات

متعہ کی حقیقت

نجات کی حقیقت

شفاعت کی حقیقت

حدیث کا واجب العمل اور غیر متبدل ہونا

مُقَدِّمَة

اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی رشد و ہدایت کے لیے انبیاء و رسل کو اس کائنات میں مبعوث کیا، تاکہ ان کی رہنمائی کی بدولت اللہ تعالیٰ کی مرضات کو حاصل کیا جا سکے۔ انسان کتنی ہی کوشش اور محنت کیوں نہ کر لے، اسے اس وقت تک اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک زندگی گزارنے کے لیے اسی منہج کو اختیار نہ کرے، جس کی انبیاء علیہم السلام نے تعلیم دی ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ہر رسول کی بعثت کا مقصد صرف اسکی اطاعت قرار دیا ہے، ارشاد فرمایا:

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾ (النساء: ٦٤)

''اور ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا، مگر اس لیے کہ اللہ کے حکم سے اس کی فرماں برداری کی جائے۔''

کوئی نبی اور رسول اپنی طرف سے کسی حکم کا اجراء نہیں کرتا، بلکہ صرف اسی وقت کوئی بات کرتا ہے، جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے بصورت وحی اجازت ملتی ہے، اسی لیے پیغمبر کی اطاعت حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی ہی اطاعت ہوتی ہے، اور جو لوگ اللہ تعالیٰ اور انبیاء ورسل کی اطاعت میں فرق کرتے ہیں، ایمان والے نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ يُرِيْدُوْنَ أَنْ يُّفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ وَ يَقُوْلُوْنَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَّ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَّ يُرِيْدُوْنَ أَنْ يَّتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ۙ أُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ حَقًّا ۚ وَ أَعْتَدْنَا

لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا ۝ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ (النساء: ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲)

''بے شک وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسولوں کا انکار کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اسکے رسولوں کے درمیان تفریق کریں اور کہتے ہیں ہم بعض کو مانتے ہیں اور بعض کو نہیں مانتے اور چاہتے ہیں کہ اس کے درمیان کوئی راستہ اختیار کریں ، یہی لوگ حقیقی کافر ہیں اور ہم نے کافروں کے لیے ایک رسوا کرنے والا عذاب تیار کر رکھا ہے، اور جو لوگ اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لے آئے اور ان میں سے کسی کے درمیان تفریق نہ کی ،یہی لوگ ہیں جنہیں اللہ عنقریب ان کے اجر دے گا اور اللہ ہمیشہ سے بے حد بخشنے والا ،نہایت مہربان ہے۔''

حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت و رسالت کے بعد تمام انبیاء ورسل کی شریعتیں منسوخ کردی گئیں ، اب اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا صرف یہی راستہ ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کی اطاعت وفرماں برداری اختیار کی جائے ،اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ (النساء: ۸۰)

''جو رسول کی فرماں برداری کرے ،تو بے شک اس نے اللہ کی فرماں برداری کی''۔

جو بندہ بھی نبی اکرم ﷺ کی اطاعت کرے گا ،تو حقیقت میں اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور جو انسان آپ کی مخالفت کرے گا ،اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے روگردانی کی ،اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی تاکید کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ (الحشر: ۷)

''اور جو کچھ رسول تمہیں دے،تو وہ لے لو اور جس سے تمہیں منع کرے،تو باز آجاؤ۔''

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان عالی شان کی بدولت صحابہ کرام، تابعین عظام اور ائمہ دین رسول اللہ ﷺ کے ہر حکم کو قرآنی حکم سمجھا کرتے تھے اور قرآن و حدیث دونوں کی اطاعت کو یکساں اہمیت دیا کرتے تھے۔ کیونکہ دونوں کا منبع و مرکز وحی الٰہی ہے، اس لیے اطاعت و شریعت میں دونوں کی یکساں اہمیت و حیثیت ہے، ذیل کی اَمثلہ واَدلہ سے اس حقیقت کا بخوبی ادراک کیا جا سکتا ہے:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

① ((من أطاعني فقد أطاع اللّٰه ومن عصاني فقد عصى اللّٰه)) (متفق عليه)

''جس نے میری اطاعت کی، اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی۔''

② ((عن المقدام بن معديكرب عن رسول الله أنه قال :"ألا إني أوتيت الكتا ب و مثله معه)) أبوداود (٤٦٠٤)

''حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: خبردار! مجھے ایک کتاب دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اس جیسی ایک اور چیز بھی دی گئی ہے۔'' یعنی حدیث!

③ ((عن عبد الله قال:لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد يقال لها أم يعقوب فجا ء ت فقالت إنه بلغنى أنك لعنت كيت وكيت فقا ل وما لى لا ألعن من لعن رسول الله ومن هو فى كتاب الله! فقالت لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت ﴿وَ مَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَ مَا نَھٰکُمْ عَنْہُ

﴿فَانْتَهُوْا﴾ قالت بلی قال فا نه قد نهی عنه ـ)) بخاری (٤٦٠٤)، مسلم (٢١٢٥)

''حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے گود نے والیوں اور گدوانے والیوں، اور چہرے کے بال اکھاڑنے والیوں اور اکھڑوانے والیوں، اور خوبصورتی پیدا کرنے کے لیے سامنے کے دانتوں کے درمیان کشادگی کرنے والیوں پر جو اللہ کی پیدائش میں تبدیلی کرتی ہیں، لعنت بھیجی ہے۔ یہ بات بنواسد کی ایک عورت کو پہنچی، جس کو ام یعقوب کہا جاتا تھا، تو اس نے آکر کہا: مجھے آپ کی طرف سے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ نے اس اس پر لعنت کی ہے تو انہوں (ابن مسعود) نے کہا: میں کیوں نہ اس پر لعنت کروں، جس پر اللہ کے رسول ﷺ نے لعنت کی ہے، اور جو اللہ کی کتاب میں بھی ہے، اس عورت نے کہا: بے شک میں نے سارا قرآن پڑھا ہے، لیکن جو آپ کہہ رہے، مجھے اس (قرآن) میں نہیں ملا، حضرت عبداللہ نے کہا: اگر تم نے صحیح طرح سے اس کو پڑھا ہوتا، تو تمہیں ضرور اس میں یہ بات مل جاتی، کیا تم نے نہیں پڑھا: اور جو کچھ رسول تمہیں دے، تو وہ لے لو اور جس سے تمہیں منع کرے، تو باز آجاؤ، اس عورت نے کہا: کیوں نہیں! ابن مسعود کہنے لگے: تو پھر اللہ کے رسول نے اس کام سے منع کیا ہے''۔

④ ((عن عبدالرحمن بن یزید قال: لقی عبدالله رجلا محرما علیه ثیا به فقال انزع عنك هذا فقال الرجل تقرأ علي بهذا آية من كتاب الله قال نعم ﴿وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾))

''عبدالرحمٰن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن مسعود ایک محرم آدمی کو ملے، جس نے احرام کی حالت میں کپڑے پہنے ہوئے تھے، تو یہ دیکھ

کر ابن مسعود کہنے لگے: یہ کپڑے اتار دو! وہ آدمی کہنے لگا: کیا آپ مجھے اس مسئلے میں کتاب اللہ کی کوئی آیت پڑھ کر سنا سکتے ہیں؟ تو ابن مسعود کہنے لگے: ہاں! اور پھر مندرجہ ذیل آیت پڑھی: ﴿وَ مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾" (ذم الکلام وأهله: ۲/۸۸)

۵ ((عن الحسن قال بينما عمران بن حصين يحدث عن سنة نبينا إذ قال له رجل يا أبا نجيد حدثنا بالقرآن فقال له عمران أرأيت أنت وأصحابك تقرؤون القرآن أكنت تحدثني عن الزكاة في الابل والذهب والبقر وأصناف المال ثم قال له فرض رسول الله الزكاة كذا وكذا فقال أحيتني أحياك الله يا أبا نجيد ثم قال الحسن فما مات الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين۔))

(سنن البيهقي: ۲/۱۹٤، الشريعه: ۱/۵۸، ذم الكلام: ۲/۸۲)

"حضرت حسن رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ ایک بار حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث و سنت بیان کر رہے تھے کہ ان کو ایک آدمی کہنے لگا: اے ابو نجید! ہمارے سامنے قرآن بیان کریں! تو حضرت عمران رضی اللہ عنہ کہنے لگے: تم اور تمہارے وہ ساتھی جو صرف قرآن پڑھتے ہو، کیا تم مجھے اونٹ، سونا، گائے اور دولت کی دیگر اقسام کی زکوٰۃ کے بارے میں (تفصیل) بیان کر سکتے ہو؟ پھر اس آدمی کو کہنے لگے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں فلاں چیز کی زکوٰۃ مقرر کی ہے، وہ آدمی کہنے لگا: آپ نے تو مجھے نئی زندگی دے دی ہے، اللہ تعالیٰ آپ کو زندہ رکھے، پھر حضرت حسن رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ وہ آدمی اپنی وفات سے پہلے مسلمانوں کا بہت بڑا فقیہ بن گیا!۔"

۶ ((عن أيوب قال قال رجل لمطرف إنا نريد كتاب الله فقال

مطرف إنا لا نريد بكتاب الله بدلا ولكن نريد من هو أعلم به ـ))

(ذم الكلام وأهله :٢/٤٦)

''ایوب بیان کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے مطرف رحمۃ اللہ علیہ کو کہا: ہم تو صرف اللہ کی کتاب چاہتے ہیں !تو مطرف رحمۃ اللہ علیہ کہنے لگے :ہم اللہ کی کتاب کے بدلے کچھ نہیں چاہتے ،لیکن ہمیں اس کی ضرورت ہے، جو اس کو سب سے زیادہ جاننے والا ہے'' ۔یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم!

⑦((عن أبي أيوب عن أبي قلابة قال اذا حدثت الرجل بالسنة فقال دع هذا وهات كتاب الله فا علم أنه ضال ـ))

(ذم الكلام :٢/٥٧)

''ابو ایوب بیان کرتے ہیں کہ ابو قلابہ رحمہ اللہ کہتے ہیں :جب تم کسی آدمی کے سامنے سنت بیان کرو ،تو وہ کہے :اس (سنت) کو چھوڑو اور اللہ کی کتاب لاؤ! تو جان لو کہ وہ گمراہ آدمی ہے ۔''

⑧((عن حسان بن عطية :كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن و يعلمه إياها كما يعلمه القرآن ـ)) (سنن الدارمی :١/١٥٣؛ ذم الكلام :٢/٦٢،السنه للمروزی :١٢٣)

''حسان بن عطیہ روایت کرتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سنت لے کر اترا کرتے تھے ،جس طرح قرآن لے کر اترا کرتے تھے ،اور آپ کو سنت کی تعلیم دیا کرتے تھے ،جس طرح قرآن کی تعلیم دیا کرتے تھے ۔''

⑨((قال إسماعيل بن عبيد الله :ينبغي لنا أن نحفظ ما جاء نا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن الله يقول :﴿وَ مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ فهو عندنا بمنزلة القرآن ـ))

(السنة للمروزي: ٣٢،الكفاية: ١٢)

’’امام اسماعیل بن عبیداللہ رحمہ اللہ کہتے ہیں: ہمیں چاہیئے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جو کچھ بھی ہمارے پاس پہنچے، اس کو حفظ کریں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اور جو کچھ رسول تمہیں دے، تو وہ لے لو اور جس سے تمہیں منع کرے، تو باز آجاؤ، پس وہ (حدیث) ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مرتبہ میں ہے۔‘‘

⑩((ذكر الإمام محمد بن نصر المروزي :القرآن والسنة أمران فرض الله العلم والعمل بهما على خلقه ،وقرن أحدهما بالآخر، فلم يفرق بينهما ،فمحلهما في التصديق بهما واحد ،كلاهما من عندالله ،قال الله عزوجل يحكي عن خليله إبراهيم عليه السلام أنه دعا ربه لذريته فقال:﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾...أمر نبيه ﷺ أن يعلم الناس الكتاب والحكمة، فالحكمة غير الكتاب وهي ما سن رسول الله ﷺ مما لم يذكر في الكتاب وكل فرض لا افتراق بينهما لأن مجيئهما واحد وكل أمر الله نبيه بتعليمه الخلق .فأوجب عليه الأخذ بالسنة والعمل بها كما أوجب عليهم العمل بالكتاب ،فكان معنى كل واحد منهما معنى الآخر، وقد أوجب الله عزوجل طاعة رسوله ،فجعلها مفترضة على خلقه كافتراض طاعته عليهم لا فرقان بينهما في الوجوب۔))

(السنة للمروزي:٢٤٨)

’’امام محمد بن نصر مروزی رحمہ اللہ ذکر کرتے ہیں: قرآن اور سنت دو ایسے حکم ہیں، جن کا علم اور ان کے ساتھ عمل کرنا اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق پر فرض قرار دیا ہے اور دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا ہے، ان کے درمیان کسی قسم کا فرق نہیں کیا، تصدیق کے اعتبار سے دونوں ایک ہی مقام و مرتبے کے حامل ہیں، کیونکہ

دونوں اللہ کی طرف سے ہیں، اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنی اولاد کے لیے دعا کرتے ہوئے کہا: اے ہمارے رب! اور ان میں انہی میں سے ایک رسول بھیج، جو ان پر تیری آیات پڑھے اور انہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دے، اور انہیں پاک کرے، بے شک تو ہی سب پر غالب کمال حکمت والا ہے۔ اسمیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ لوگوں کو "کتاب" اور "حکمت" کی تعلیم دو، تو "حکمت" کتاب کے علاوہ دوسری چیز ہے، اور وہ ہے: جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث وسنت میں بیان کیا ہے، جس کا کتاب اللہ میں ذکر نہیں، اور دونوں ہی واجب التسلیم ہیں، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی جگہ سے آئے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو دونوں چیزوں کا مخلوق کو سکھانے کا حکم دیا ہے، تو اللہ تعالیٰ نے جس طرح لوگوں پر کتاب اللہ کے ساتھ عمل کرنا واجب کیا ہے، اسی طرح ان پر سنت کو تھامنا اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب قرار دیا ہے، کیونکہ دونوں ہم معنی ہیں، جس طرح اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر اپنی اطاعت کو فرض کیا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر اپنے رسول کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے، ان دونوں کے درمیان وجوب اور فرضیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔"

⑪ «قال أبو جعفر الطحاوي في حديث النبي: لأقضين بينكما بكتاب الله أما غنمك و جاريتك فرد عليك الحديث، يعنى بكتاب الله و الله أعلم حكم الله وإن كا ن ليس منصوصا فى كتاب الله لأنا إنما قبلنا حكم رسول الله بكتاب الله لأن الله تعالىٰ قا ل لنا فيه: ﴿وَ مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ فإذا كان بكتاب الله وجب قبول حكمه فإن كل حكم

حکم فھو بکتاب اللہ وإن کا ن ذلك الحکم لیس منصوصا فی کتاب اللہ)) (ذم الکلام وأھلہ :۲/۹۱)

''امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ نبی ﷺ کی اس حدیث: لأقضین بینکما بکتاب اللہ أما غنمك و جاریتك فرد علیك..''الحدیث(یقیناً میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے ساتھ فیصلہ کروں گا ،تیری بکریاں اور تمہاری لونڈی تمہیں لوٹائی جائیں گی ...الخ)کے بارے میں فرماتے ہیں :کتاب اللہ سے رسول اللہ ﷺ نے (واللہ اعلم)اللہ کا حکم مرادلیا ہے ،اگرچہ وہ حکم کتاب اللہ (قرآن مجید)میں بالتصریح مذکورنہیں ہے ،لیکن ہم نے رسول اللہ ﷺ کا حکم کتاب اللہ (قرآن مجید)کے ساتھ قبول کیا ہے ،کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ہمیں فرماتے ہیں :اور جو کچھ رسول تمہیں دے ،تو وہ لےلواور جس سے تمہیں منع کرے ،تو باز آجاؤ ،لہٰذا جب وہ(رسول اللہ ﷺ کی اطاعت)کتاب اللہ کی وجہ سے ہے ،تو آپ ﷺ کا حکم قبول کرنا بھی واجب ہوا ،یقیناًرسول اللہ ﷺ کا ہر فیصلہ جو آپ نے صادر فرمایا ،پس وہ کتاب اللہ کے ساتھ ہے ،اگرچہ وہ حکم کتاب اللہ میں بالتصریح مذکورنہ ہو۔''

⓮((قال المعتمر بن سلیمان سمعت أبی یقول: أحادیث النبی ﷺ عندنا کالتنزیل ،قال أبو موسیٰ یعنی فی الاستعمال یستعمل سنۃ رسول اللہ کما یستعمل کلام اللہ عزوجل))

(ذم الکلام وأھلہ :۲/۷۲)

''معتمر بن سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ سلیمان بن طرخان کو کہتے ہوئے سنا : نبی ﷺ کی احادیث ہمارے نزدیک قرآن مجید کی طرح ہیں ،ابو موسیٰ (اس اثر کے راوی) کہتے ہیں :یعنی عمل کے اعتبار سے ،جس طرح اللہ کے

کلام (قرآن مجید) پر عمل کیا جاتا ہے، ویسے ہی رسول اللہ ﷺ کی سنت پر بھی عمل کیا جائے۔''

مذکورہ بالا امثلہ سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سلف صالحین کے نزدیک حدیث وسنت کی کیا اہمیت تھی اور وہ عمل میں کس درجہ اس کا التزام اور اہتمام کیا کرتے تھے؟ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم احادیث نبویہ کی نشر و اشاعت کا خصوصی اہتمام کیا کرتے تھے، ذیل میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس ضمن میں چند آثار نقل کیے جاتے ہیں، کیونکہ منکرین حدیث اور اعداء سنت انہی سے مروی بعض من گھڑت آثار کا سہارا لے کر عوام الناس کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

① حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات سے چند روز پہلے خطبہ جمعہ میں ارشاد فرمایا:

((اللهم إني أشهدك على أمراء الأمصار وإني إنما بعثتهم عليهم ليعدلوا عليهم وليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم۔)) صحيح مسلم (٥٦٧)

''اے اللہ! میں تجھ کو تمام شہروں کے امراء پر گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے انہیں محض اس لیے بھیجا ہے، تاکہ وہ ان کے درمیان انصاف کریں اور لوگوں کو دین اور سنت نبویہ کی تعلیم و تربیت دے''۔

② حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ بصرہ میں امیر بنا کر بھیجے گئے، تو وہاں کے لوگوں کو مخاطب کر کے فرمانے لگے:

((بعثني إليكم عمر بن الخطاب أعلمكم كتاب ربكم وسنة نبيكم))

''مجھے آپ لوگوں کے پاس عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس لیے بھیجا ہے کہ میں تم لوگوں کو تمہارے رب کی کتاب (قرآن مجید) اور تمہارے نبی کی سنت سکھاؤں۔''

③((قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه :تعلموا الفرائض والسنة

كما تتعلمو ن القرآن ۔)) (سنن الدارمی:٢/٤٤١،جامع بیان العلم:١/١٧٧)
''حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: جس طرح تم لوگ قرآن مجید سیکھتے ہو، اسی طرح وراثت اور سنت نبویہ کا علم حاصل کرو۔''

④ ((قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه :سيأتى ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله ۔)) (سنن الدارمی :١/٦٢)
''حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں :عنقریب ایسے لوگ آئیں گے، جو قرآن مجید میں شبہات آفرینی کر کے تم سے جھگڑا کریں گے، تم ایسے لوگوں کا سنن نبویہ کے ساتھ رد کرو، کیونکہ سنن نبویہ کا علم رکھنے والے ہی قرآن مجید کا سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔''

احادیث نبویہ کی اہمیت اور تمسک بالسنۃ کی فضیلت پر تمام دلائل کا احاطہ کیا جائے، تو کئی ضخیم دفاتر تیار کیے جا سکتے ہیں، لیکن اختصار کے پیش نظر مذکورہ بالا آثار پر ہی اکتفاء کیا جاتا ہے، شاید کہ اللہ تعالیٰ انہی کی بدولت بہرے کانوں، اندھی آنکھوں اور پردہ جہالت میں پڑے بند دلوں کو کھول دے۔

فتنہ انکار حدیث

عمل بالحدیث کی اتنی تاکید اور تلقین کے باوجود کچھ گمراہ لوگوں نے عہد صحابہ میں ہی احادیث نبویہ کے متعلق اپنے شکوک وشبہات کا اظہار کرنا شروع کر دیا تھا، جن کو پروان چڑھانے میں خوارج، رافضہ، جہمیہ، معتزلہ، اہل الرائی اور اس دور کے دیگر فرق ضالہ نے بھرپور کردار ادا کیا۔ لیکن اس دور میں کسی نے بھی حدیث وسنت کی حجیت سے کلیۃً انکار نہیں کیا تھا، تا آنکہ یہ شقاوت متحدہ ہندوستان کے چند حرماں نصیبوں کے حصے میں آئی، جنہوں نے نہ صرف حجیت حدیث سے کلیۃً انکار کر

دیا، بلکہ اطاعت رسول سے بھی روگردانی کرنے لگے اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو عہد نبوی تک ہی قرار دینے کی سعی نا مشکور کرنے لگے ،اسی دور میں رسول اللہ ﷺ کی وہ پیشین گوئی پوری ہوئی اور صداقتِ نبوت کی دلیل ٹھہری، جس میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا:

«ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه حلالا استحللناه وما وجدنافيه حراما حرمناه وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله»

سنن الترمذی (٢٦٦٤)

''سن لو! شاید کہ کوئی آدمی اپنے چھپر کھٹ پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو، اس کو مجھ سے کوئی حدیث پہنچے، تو (سن کر) کہے :ہمارے اور تمہارے درمیان صرف اللہ کی کتاب ہے! پس ہم جو چیز اس میں حلال پائیں گے ،اسی کو حلال سمجھیں گے،اور جو چیز اس میں حرام پائیں گے،اسی کو حرام قرار دیں گے ،حالانکہ جو چیز اللہ کے رسول نے حرام قرار دی ہے ،یقیناً وہ ایسے ہی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی کوئی چیز ہو۔''

متحدہ ہندوستان میں رسول اللہ ﷺ کی اس پیشین گوئی کا مصداق عبداللہ چکڑالوی نامی شخص تھا ، جو احادیث کا کلیۃً انکار کیا کرتا تھا ۔رسول اللہ ﷺ نے حدیث میں جن اوصاف کے حامل آدمی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس میں وہ ساری صفات پائی جاتی تھیں۔ عبداللہ چکڑالوی لاہور مین چینیا والی مسجد کا خطیب تھا، جب اس نے انکار حدیث پر مشتمل اپنے گمراہ کن نظریات کا پرچار شروع کیا ،تو اس کو مسجد کی امامت وخطابت سے علیحدہ کر دیا گیا۔ حکیم عزیز الرحمٰن بیان کرتے ہیں کہ مولوی عبداللہ چکڑالوی کو جب چینیا والی مسجد سے علیحدہ کیا گیا ،تو بابا پٹھو مرحوم نے اپنا ایک مکان منہدم کر کے مسجد کے لیے وقف کر دیا اور مولوی عبداللہ کی رہائش کے لیے ایک حجرہ بھی تعمیر کر دیا،حتی کہ بابا مرحوم نے اپنی جائیداد بھی اسی کے نام کر دی ،مولوی

عبداللہ ایک تخت پر تکیوں کے سہارے بیٹھے رہتے تھے، کیونکہ وہ اپنی دونوں ٹانگوں سے معذور تھے، ایک دن بابا چٹو مرحوم دو پہر کو کسی کام کے لیے ان کے حجرے میں گئے، تو مولوی عبداللہ کو کسی ایسے فعل میں مشغول پایا، جو شرع اور اخلاق کے منافی تھا، حیران ہوکر پوچھا: یہ کیا ...؟ انہوں نے یہ آیت پڑھ دی:

﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرۃ: ۱۷۳)

بابا کو اس منظر سے ایسا صدمہ پہنچا کہ وہ کئی ہفتے گھر سے باہر نہ نکلے اور اس مسلک سے توبہ کر لی (الاعتصام: جلد: ۸، شمارہ: ۱۰، ص: ۷، ۸)

اس واقعہ میں مذکور حکیم عزیز الرحمٰن بابا چٹو مرحوم کے قریبی عزیز تھے، جنہوں نے الاعتصام کی مذکورہ اشاعت میں بابا مرحوم کا اس باطل عقیدہ سے رجوع اور توبہ نامہ ذکر کیا تھا۔

مذکورہ بالا حدیث میں ذکر کردہ اوصاف کو دیکھا جائے، تو اس کا مصداق عبداللہ چکڑالوی قرار پاتا ہے، کیونکہ وہی معذوری کی وجہ سے تخت پر بیٹھ کر فتنہ انکار حدیث کا پرچار کرتا تھا۔ عامله الله بمايستحق!

دفاع حدیث اور علماء اہلحدیث کی مساعی جمیلہ

خطہ برصغیر میں جہاں علماء اہل حدیث نے عمل بالحدیث اور ردّ تقلید کے باب میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں، وہی فتنہ انکار حدیث کے رد میں بھی اپنی تمام تر کوششیں صرف کر دیں۔ شکر الله مساعیهم!

میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کی مجاہدانہ تدریسی تگ و تاز اور مخلصانہ جدوجہد کی بدولت جب تحریک احیاء سنت کو فروغ حاصل ہوا اور چہار طرف یہی ولولہ تازہ لوگوں کے قلوب واذہان میں جاگزیں ہو گیا، تو میاں صاحب کے تلامذہ و مستفیدین نے بھی اسی تحریکی جذبہ کو زندہ رکھا اور اس مقدس تحریک کی اپنے خون جگر

سے آبیاری کی۔ تقبل الله جهودهم !

اسی دوران جب فتنۂ انکارِ حدیث نے سر اٹھایا، تو علماء اہل حدیث مردانہ وار اس فتنہ کی سرکوبی میں مگن ہو گئے، مولانا ابوسعید محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ "اشاعۃ السنہ" میں جن فرق وفتن کی تردید میں مستقل لکھا کرتے تھے، ان میں فتنہ انکارِ حدیث سرفہرست ہے، جس پر مولانا مرحوم نے نہایت قیمتی سرمایہ نذرِ قلم کیا ہے۔ جزاه الله عن الاسلام والمسلمین خیر الجزاء! شاید کہ اللہ تعالیٰ جماعتی و تنظیمی مردہ دلی کو مسلکی حرارت سے جلا بخش کر اس سرمایۂ قلم کو منظر عام پر لانے کی توفیق عطا فرمائے۔ وما ذلك على الله بعزيز!

بعد ازاں دفاعِ حدیث کی اس تحریک کو مولانا ثناء اللہ نے اپنے ہفت روزہ ''اہل حدیث'' میں پروان چڑھایا اور جب بھی کسی طرف سے انکارِ حدیث کی نئی آواز اٹھی یا ایسی تحریر سامنے آئی، جو حدیث کے متعلق استخفاف واستحقار یا شکوک و شبہات پر مبنی ہو، تو فوراً اس کے تعاقب میں لگ گئے اور اس کی بیخ کنی میں اپنی ساری توانائی خرچ کر دی۔ کثر اللہ أمثاله وجعل الجنة مثواه !

علاوہ ازیں خدمتِ حدیث اور دفاعِ حدیث کے باب میں جن عالی مقام بزرگانِ دین اور علمائے امت کے نام سنہری حروف سے لکھے جانے کے قابل ہیں، ان میں نواب صدیق حسن خان، مولانا شمس الحق محدث عظیم آبادی، مولانا عبد الرحمن محدث مبارک پوری، مولانا عبد العزیز رحیم آبادی، محدث بشیر سہسوانی، مولانا عبد المنان محدث وزیر آبادی، مولانا ابوسعید شرف الدین دہلوی، حافظ عبد اللہ محدث روپڑی، مولانا ابراہیم میر سیالکوٹی، مولانا ابوالقاسم سیف بنارسی، مولانا عبید اللہ مبارکپوری، مولانا اسماعیل سلفی اور مولانا عطاء اللہ حنیف، محدث بھوجیانی وغیرہم کے نام نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

دوام حدیث:

پیش نظر کتاب ''دوام حدیث'' بھی علماء اہلحدیث کی دفاع حدیث کے باب میں سرانجام دی جانے والی خدمات جلیلہ کا ہی ایک سنہری باب ہے، جو محدث العصر الامام الفقیہ حضرت العلام حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ کے تحقیق آفریں قلم سے رقم کیا گیا ہے۔ یہ دراصل منکرین حدیث وسنت کی ان تحریرات کا جواب ہے، جن کو غلام احمد پرویز نے ''مقام حدیث'' کے نام سے ۱۹۵۳ء میں شائع کیا تھا، یہ مجموعہ اسلم جیراجپوری، تمنا عمادی اور غلام احمد پرویز کی تحریرات وتلبیسات پر مشتمل ہے، حضرت حافظ صاحب محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے ۱۹۵۳ء میں ہی اس جواب کو مکمل کر لیا تھا، جو ابھی تک معرض التوا میں ہی پڑا ہوا تھا اور پہلی بار کتابی شکل میں پیش کیا جا رہا ہے، یہ جواب الاعتصام، رحیق اور ترجمان الحدیث میں بالاقساط اشاعت پذیر ہوا، حضرت حافظ صاحب نے اس کتاب کے پہلے حصے میں ''مقام حدیث'' کے تمام مغالطات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور دوسرے حصہ میں ڈاکٹر غلام برق جیلانی کی انکار حدیث پر مبنی کتاب ''دو اسلام'' کا مکمل جواب تحریر کیا ہے، علاوہ ازیں اس کتاب میں بعض ایسے اہل قلم کی تحریرات کا جائزہ بھی لیا گیا ہے، جن سے حدیث رسول میں شکوک وشبہات کی راہیں کھلتی ہیں، اس ضمن میں جہاں حضرت حافظ صاحب نے منکرین قرآن وسنت کے تمام اعتراضات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے، وہیں حجیت حدیث، حفاظت حدیث اور کتابت حدیث جیسے اہم موضوعات پر اپنی مجتہدانہ بصیرت سے خوب روشنی ڈالی ہے، جن کو پڑھنے کے بعد کسی صائب العقل اور سلیم الفطرت شخص کو حدیث کے متعلقہ شکوک وشبہات دور کرنے میں مجال انکار نہیں رہتی، اس کتاب کا سب سے نمایاں وصف جو اسے اس موضوع پر لکھی جانے والی دیگر کتب سے ممتاز کرتا ہے، مصنف رحمہ اللہ کا ملکہء اجتہاد ہے۔ حضرت حافظ صاحب

نے اعتراضات کے ازالے میں ایسے ایسے اجتہادی جواہر پارے بکھیرے ہیں، جن سے اطاعت رسول کا جذبہ فزوں تر ہوتا ہے اور عمل بالحدیث کی نئی لگن اور امنگ پیدا ہوتی ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اپنی تحریر میں کلیتہً نقل پر ہی اعتماد نہیں کیا، بلکہ اپنی اجتہادی بصیرت وفراست سے اس کتاب کو خوب منور کیا ہے، چنانچہ اس کتاب کی تعریف میں مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

''دوام حدیث'' خالص علمی انداز کی کتاب ہے، اصطلاحات عموماً وہی استعمال ہوئی ہیں، جو علمائے مدارس عربیہ میں متداول ہیں، بعض مباحث دقیق ضرور ہیں، لیکن ٹھوس اور تحقیقی ہیں، زبان کا چٹخارہ اور چاشنی شاید اس میں نہ ملے، کیونکہ اصل غرض نفس مسئلہ سے رکھی گئی ہے، یہ طرز تصنیف مروجہ طریقہ سے ہٹا ہوا ہے، مگر متلاشیان ہدایت وتحقیق کے لیے غالباً مفید ہوگا، ہم امید رکھتے ہیں کہ اس کا مطالعہ اسی نظر سے کیا جائیگا''۔ (رحیق، ص:۱۸۶، دسمبر ۱۹۵۸ء)

مزید لکھتے ہیں:

''واضح رہے کہ ''مقام حدیث'' کا یہ جواب سینکڑوں صفحات پر پھیلا ہوا تحقیقات نادرہ اور مباحث بدیعہ پر مشتمل ہے۔'' (رحیق، ص:۱۹۸، دسمبر ۱۹۵۷ء)

حضرت حافظ صاحب محدث گوندلوی رحمہ اللہ نے ''مقام حدیث'' کے شائع ہونے کے بعد ۱۹۵۳ء میں ہی اس جواب کو مکمل کر لیا تھا، لیکن اپنی عدیم الفرصتی کی بناء پر اس پر نظر ثانی نہ کر سکے اور یونہی یہ کتاب بعض جرائد میں شائع ہوتی رہی، چنانچہ مولانا عطاء اللہ حنیف رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مقام حدیث'' کے شائع ہوتے ہی جماعت اہل حدیث کے فاضل محقق اور محترم بزرگ حضرت الاستاذ مولانا حافظ محمد صاحب متع الله المسلمين بطول حياته و نفعهم بعلومه نے تھوڑے ہی دنوں میں گویا برجستہ اس کا

جواب مکمل کر لیا تھا، حضرت الاستاذ اپنی طویل علالت اور دوسری علمی و تدریسی مصروفیات کے باعث مسودہ پر نظر ثانی نہیں فرما سکے، یہی وجہ ہے کہ اس کی ترتیب ویسی منقح نہیں جیسی ہونی چاہیے تھی، حتیٰ کہ اس پر عنوان بھی کوئی نہیں تھا، ''دوام حدیث'' ہمارا تجویز کردہ عنوان ہے۔ (رحیق، ص:۱۸۶، دسمبر ۱۹۵۸ء)

یہی وجہ ہے کہ کتاب کے دونوں حصوں میں بعض تسامحات پائے جاتے ہیں، جن کے دو بنیادی اسباب ہیں:

1. حضرت حافظ صاحب مسودہ پر نظر ثانی نہیں کر سکے۔
2. مراجع و مصادر کی عدم دستیابی۔

تسامحات کا زیادہ تر حصہ راویان حدیث سے متعلق ہے، اسکی بنیادی وجہ فن اسماء الرجال کی امہات الکتب کی عدم دستیابی ہے، چنا چہ حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ اپنے ایک خط میں مودودی صاحب کے ''مسلک اعتدال'' پر ردّ کرتے ہوئے مولانا عبدالغفار حسن رحمہ اللہ کو لکھتے ہیں:

> ''ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' سے ''مسلک اعتدال'' کو نقل کر کے بھیجا ہے، اس پر مفصل تنقید کے لیے کتب اصول حدیث کی ضرورت ہے، ''ترجمان'' میں جو جزئیات حالات ائمہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، ان کے جواب کے لیے کتب اسماء الرجال کی مفصل عبارت کا دیکھنا نہایت ضروری ہے، بہر کیف اس بے سروسامانی کی صورت میں مختصر جواب عرض کرتا ہوں ...''۔
>
> (الاعتصام، ص:۶، جلد ۳۸، شمارہ ۲:۱)

دریں صورت حال کتاب کے اندر چند تسامحات کا پایا جانا کوئی قابل نقد واعتراض نہیں ہے اور نہ ہی اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے، بلکہ مؤلف رحمہ اللہ اس پر بھی اجر وثواب کے مستحق ہیں، ان شاء اللہ

چنانچہ کتاب کے حواشی میں ایسے تمام مقامات پر علم حدیث کے بنیادی مراجع و مصادر کو مدنظر رکھتے ہوئے اور علماء ومحدثین کے اقوال کی بناء پر درست اور راجح قول کو ذکر کر دیا گیا ہے۔ والتوفیق بیداللہ !

اسلوب تحقیق

① کتاب میں مندرج تمام آیات کے نمبر اور سورۃ کا نام ذکر کر دیا گیا ہے، مثلاً یونس:۱۱، اس کا مطلب ہے کہ سورۃ یونس کی گیارہویں آیت۔

کتاب میں آیات کا زیادہ تر حصہ سورہ اور آیت نمبر کا حوالہ دیے بغیر ہی نقل کیا گیا تھا، ایسے تمام مقامات پر سورۃ کا نام اور آیت کا نمبر لکھ دیا گیا ہے اور جہاں مؤلف رحمہ اللہ نے سورت کا نام لکھا تھا، وہاں آیت نمبر کا اضافہ کیا گیا ہے۔

② کتاب میں مذکورہ احادیث کی تحقیق وتخریج کر دی گئی ہے، حدیث اگر صحیح بخاری وصحیح مسلم میں موجود ہے، تو بیشتر مقامات پر انہی دونوں کتب کا حوالہ دیا گیا ہے، جو حدیث سنن اربعہ میں سے کسی کتاب میں ہے، تو سنن اربعہ کی بقیہ کتب کا حوالہ بھی ذکر کر دیا گیا ہے، صحیحین اور سنن اربعہ کی شہرت کی بدولت بیشتر مقامات پر حوالہ جات میں انہی کتب پر اکتفا کیا گیا ہے، اکثر مقامات پر حدیث کی تصحیح وتضعیف میں محدثین کرام کے اقوال کو ذکر کیا گیا ہے، جس حدیث کی علت پر اطلاع ہوئی، وہاں فن اسماء الرجال کی امہات الکتب کو مد نظر رکھتے ہوئے بحث وتحقیق کی گئی ہے۔

③ بیشتر مقامات پر کتاب میں مذکور آثار کی تحقیق وتخریج کی گئی ہے۔

④ جس مقام پر مؤلف رحمہ اللہ سے رواۃ الحدیث کے متعلق تسامح ہوا ہے، وہاں محدثین کرام کے نزدیک راجح قول کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا گیا ہے اور مراجع و مصادر ذکر کر دیے گئے ہیں۔

⑤ جو مقامات مزید تفصیل اور توضیح کے محتاج تھے، وہاں پر حواشی میں مزید تفصیل ذکر کر دی گئی ہے۔

⑥ کتاب میں مذکور تمام مصادر و مراجع کو مدنظر رکھتے ہوئے عبارات کا تقابل کیا گیا ہے، اس طریقہ کار سے عبارات کے درمیان کئی سقم دور ہو گئے ہیں۔

⑦ کتاب مردود "مقام حدیث" کا وہی نسخہ جس کو مؤلف رحمہ اللہ نے سامنے رکھ کر جواب لکھا تھا، پیش نظر رکھتے ہوئے تمام عبارات کا لفظ بلفظ تقابل کیا گیا ہے اور کتاب کے متن کی تنقیح و تحقیق میں انتہائی محنت صرف کی گئی ہے، کمپوزنگ کے بعد "دوام حدیث" کے مسودہ کو لفظ بلفظ پڑھ کر کمپوز شدہ حصے کے ساتھ مقابلہ و مقارنہ کیا گیا ہے، تاکہ کوئی لفظ یا سطر ساقط نہ ہو جائے۔

⑧ بعض مقامات پر ایضاح مطالب کے لیے ذیلی عناوین کا اضافہ کیا گیا ہے۔

اظہار تشکر

میں سب سے پہلے اللہ رب العزت کا مشکور ہوں کہ اس نے چون (۵۴) سال بعد اس علمی گوہر کو کتابی شکل میں منصۂ شہود پر لانے کی توفیق عطا فرمائی، بعد ازیں اس کتاب کی تکمیل وطباعت میں جن احباب نے میرے ساتھ تعاون کیا اور رہنمائی کی، میں ان سب کا شکر گزار ہوں، خصوصاً:

① اس کتاب کی تیاری میں "مولانا عطاء اللہ حنیف لائبریری" لاہور سے سب سے زیادہ استفادہ کیا گیا، میں اس لائبریری کے اصحاب انتظام اور ان تمام افراد کا مشکور ہوں، جنہوں نے مجھے اس لائبریری سے استفادہ کے مواقع فراہم کیے۔

② محترم جناب ضیاء اللہ کھوکھر صاحب

جنہوں نے بے شمار مواقع پر فراخ دلی کے ساتھ مجھے اپنی لائبریری سے استفادہ کے مواقع فراہم کیے اور کئی رسائل کی نقول مہیا کیں اور بعض مفید مشورہ جات اور

نصائح سے نوازا۔

③ محترم ڈاکٹر حافظ عبدالرشید اظہر حفظہ اللہ

جنہوں نے اپنے انتہائی قیمتی وقت اور علمی مشاغل سے فرصت نکال کر اس کتاب کا مراجعہ کیا اور انتہائی وقیع، علمی، تحقیقی اور جامع مقدمہ لکھا اور مفید مشورہ جات سے میری رہنمائی کی۔

④ فضیلۃ الشیخ حافظ عبدالحمید ازہر حفظہ اللہ

جنہوں نے اپنے مصروف ترین وقت اور علمی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود اس کتاب پر نظر ثانی کی اور انتہائی اہم، مفید، علمی و تحقیقی مقدمہ سپرد قلم کیا۔

⑤ محترم بھائی ذوالفقار الأثری، بھائی محمد حسن اور ثاقب بھائی، جن کی مشاورت اور تعاون قدم قدم پر میرے لیے حوصلہ افزائی کا باعث بنا۔

آخر میں تمام مذکورہ بالا حضرات کا اور ان بھائیوں کا جنہوں نے کتاب کے طباعتی مراحل میں کسی بھی مرحلہ پر میرے ساتھ کسی قسم کا تعاون کیا ہے، مشکور ہوں اور دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اعمال میں اخلاص ودیعت فرمائیں اور ہم سب کو خدمت دین کے مزید مواقع فراہم کرے، جو ہماری اخروی نجات کے لیے کافی ہو۔ یوم لاینفع مال ولابنون الامن اتی الله بقلب سلیم!

واخیرا رحم الله امرا اسدی الی عیوبی فان الرجوع الی الحق خیر من التمادی فی الباطل!

شاهد محمود
١٦ صفر ١٤٢٩ھ
03338110896

استاذالکل فی الکل

حضرت حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ

حافظ نعیم الحق نعیم رحمہ اللہ

ولادت اور نام ونسب

آپ غالباً ۶ رمضان المبارک ۱۳۱۴ھ مطابق ۸ فروری ۱۸۹۷ء کو گوجرانوالہ کے قصبہ مرالیوالہ میں پیدا ہوئے، آپ کا نام والد نے اعظم اور والدہ نے محمد رکھا، والدہ کے رکھے ہوئے نام ہی سے معروف ہوئے، اپنے بڑے بیٹے کے نام پر اپنی کنیت ابوعبداللہ رکھی۔

آپ کے والد ماجد کا نام میاں فضل الدین تھا، جو مولانا علاؤالدین (گوجرانوالہ) اور حافظ عبد المنان محدث وزیر آبادی کے شاگرد اور اچھے خاصے عالم تھے، آپ خاندانی طور پر راجپوت منہاس تھے۔

تعلیم وتربیت

پانچ سال کی عمر میں آپ کو حفظ قرآن کے لئے ایک حافظ صاحب کے پاس بٹھادیا گیا، تھوڑے ہی عرصے میں حفظ کی صلاحیت خاصی بڑھ گئی، ایک دن والد محترم کہنے لگے کہ ایک ربع پارہ روزانہ یاد کرکے سنایا کرو، ورنہ تمہیں کھانا نہیں ملے گا، اس دن سے آپ نے روزانہ ربع پارہ یاد کرکے سنانا شروع کردیا۔

حفظ قرآن کا سلسلہ ابھی مکمل نہیں ہوا تھا کہ والد محترم کا سایہ سر سے اٹھ گیا، اب آپ کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری کا بوجھ آپ کی والدہ ماجدہ کے کندھوں پر

آپڑا، چنانچہ دس سال کی عمر میں حفظ قرآن کا کام مکمل ہوا، تو والدہ ماجدہ نے مزید تعلیم کے لئے آپ کو جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں (چوک اہل حدیث) شہر گوجرانوالہ میں مولانا علاؤ الدین کے پاس بھیجا، جہاں آپ نے عربی ادب اور صرف ونحو کی چند ابتدائی کتابیں پڑھیں، پھر آپ کو گوندلانوالہ کے ایک نیک سرشت بزرگ عبداللہ ٹھیکیدار کشمیری کی معیت میں مدرسہ تقویۃ الاسلام امرتسر میں داخلے کے لیے بھیج دیا، ٹھیکیدار موصوف بہت صالح انسان اور علمائے غزنویہ کے پرانے عقیدت مند تھے۔

یہ مدرسہ اس وقت حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ کے زیر نگرانی وسرپرستی چل رہا تھا، یہاں آپ نے چار سال کی قلیل مدت میں حدیث، تفسیر، فقہ اور دیگر علوم و فنون کی تمام کتب سے فراغت حاصل کی۔

آپ کے اساتذہ کرام

① مولانا علاؤالدین رحمہ اللہ (گوجرانوالہ) ② حضرت الامام سیّد عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ
③ مولانا سیّد عبدالاول غزنوی رحمہ اللہ ④ مولانا سیّد عبدالغفور غزنوی رحمہ اللہ
⑤ جامع المعقول والمنقول مولانا محمد حسین ہزاروی رحمہ اللہ (داماد حضرت الامام عبدالجبار غزنوی رحمہ اللہ) ⑥ مولانا عبدالرزاق رحمہ اللہ
⑦ مولانا حافظ عبدالمنان محدث وزیرآبادی رحمہ اللہ۔

حضرت الامام کی مجلس کا اثر

حضرت الامام سید عبدالجبار غزنوی کی روحانی شخصیت نے آپ کو بہت متاثر کیا، فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص بھی حضرت الامام کی مجلس میں بیٹھ گیا، اس پر روحانیت اور تر توجہ الی اللہ کا خاص رنگ چڑھ گیا، دنیا کی محبت سرد ہوگئی، دل کی دنیا بدل گئی اور

عملی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔

بعض اوقات دوران درس حضرت الامام کی مجلس کے متعلق اپنا ابتدائی ذاتی تاثر بیان فرمایا کرتے تھے کہ جب میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا، تو چند ہی دنوں میں ان کی روحانیت مجھ پر اس شدت سے اثر انداز ہوئی کہ میں حیران ہو کر سوچنے لگا کہ جو لوگ مدت دراز سے یہاں موجود ہیں، وہ اب تک زندہ کس طرح ہیں کہ وہ شدت تاثر سے تڑپ تڑپ کر ختم کیوں نہیں ہو گئے؟

الغرض دوران درس جب بھی حضرت الامام کا ذکر کرتے، تو بڑے والہانہ انداز میں کرتے، یوں لگتا کہ کوئی شاگرد اپنے استاذ کا ذکر نہیں کر رہا، بلکہ کوئی محبّ صادق اپنے محبوب کا ذکر کر رہا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آپ نے حضرت الامام کی ہر ہر ادا کو اپنا لیا تھا، اخلاق حسنہ، خموشی و سنجیدگی، ذوق عبادت، ذکر اللہ کی کثرت، نماز سے خصوصی تعلق، خشوع و خضوع، اول وقت اور باجماعت اس کی ادائیگی کا اہتمام، یہ سب چیزیں آپ نے حضرت الامام سے سیکھیں۔

علوم طبیہ کی تحصیل

آپ کا شروع سے ہی خیال تھا کہ علوم دینیہ کو ذریعہ معاش نہ بنایا جائے، چنانچہ درس نظامی کی تکمیل کے بعد آپ نے اسی نیت سے طبیہ کالج دہلی میں داخلہ لے لیا، یہاں طب کا چار رسالہ کورس مکمل کر کے آپ نے "فاضل الطب والجراحت" درجہ اول کی سند اور گولڈ میڈل حاصل کیا۔ طبیہ کالج کے اساتذہ میں سب سے زیادہ قابل، مشہور بلکہ بین الاقوامی شخصیت حکیم اجمل خان مرحوم تھے۔ وہ حضرت گوندلوی مرحوم کی ذہانت و فطانت اور قابلیت سے اتنے متاثر تھے کہ فرمایا کرتے تھے: جب

مجھے اس شخص (حضرت گوندلوی رحمہ اللہ) کے سامنے لیکچر دینا ہوتا ہے، تو مجھے بہت تیاری کرنی پڑتی ہے۔

حضرت نے طب کی تعلیم محض اس غرض سے حاصل کی کہ علوم دینیہ کی بجائے طب کو ذریعہ معاش بنائیں گے اور کچھ عرصے تک آپ نے اس کا تجربہ بھی کیا، چنانچہ ۱۹۴۸ء میں جب مولانا ابو البرکات احمد مدراسی مرحوم آپ سے صحیح بخاری وغیرہ پڑھنے کے لیے گوجرانوالہ آئے، تو اس وقت آپ جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کیا کرتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ آپ نے قبرستان روڈ پر واقع ٹاہلی والی مسجد میں ''درس اعظم'' کے نام سے ایک مدرسہ بھی قائم کر رکھا تھا، جس میں دوسرے مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ صحیح بخاری اور دیگر علوم کی اعلیٰ درجے کی کتابیں پڑھنے کے لئے آیا کرتے تھے۔

کچھ عرصہ تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا، لیکن جلد ہی آپ کو احساس ہو گیا کہ یہ دونوں کام خاصا وقت مانگتے ہیں اور بیک وقت احسن طریق سے نہیں چل سکتے، چنانچہ طب یونانی کا کاروبار آپ نے یکسر موقوف کر دیا اور حکمت ایمانی (علوم دینیہ) کی خدمت کے لیے کلیۃً وقف ہو گئے۔

شادی خانہ آبادی

دینی اور طبی تعلیم کی تکمیل کے بعد جلد ہی آپ کی شادی مولانا فقیر اللہ مدراسی کی بیٹی سے ہو گئی، جن سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی پیدا ہوئی، بیٹے کا نام عبداللہ ہے، جو حافظ قرآن ہے۔

۱۹۳۲ء میں آپ کو بعض وجوہ سے دوسری شادی کرنا پڑی۔ اس دوسری بیوی سے اللہ تعالیٰ نے دو بیٹے (ڈاکٹر محمود اعظم اور مسعود اعظم) اور چار بیٹیاں عطا کیں۔

تدریسی خدمات

حصول تعلیم کے دوران ہی آپ کی ذہانت وقابلیت اورعلوم وفنون کی صلاحیت کی بہت شہرت ہوگئی تھی، اس لیے تکمیل وفراغت کے بعد گھر آتے ہی مختلف درس گاہوں کی طرف سے آپ کو تدریس کے لیے دعوت نامے آنے لگ گئے۔

کچھ عرصہ تو آپ نے اپنے گاؤں گوندلانوالہ میں قیام فرمایا اور پڑھتے پڑھاتے رہے، اسی دوران ۱۹۲۴ء میں آپ کو ادائیگی حج کی سعادت بھی حاصل ہوئی۔

مدرسہ رحمانیہ، دہلی

لیکن ۱۹۲۷ء میں مدرسہ رحمانیہ دہلی کے مہتمم شیخ عطاء الرحمٰن کے پر زور اصرار پر ان کے ہاں تشریف لے گئے، ۱۹۲۸ء تک وہیں تدریسی خدمات سرانجام دیں، یہاں سے فارغ ہوکر آپ پھر واپس گوندلانوالہ آگئے۔

گوندلانوالہ میں تدریس

گوندلانوالہ واپس آکر آپ نے پھر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا، بہت سے طلبہ نے آپ سے کسب فیض حاصل کیا، غالبًا اسی دور(۱۹۳۰ء کے لگ بھگ) میں مولانا عطاء اللہ حنیف اور حافظ عبداللہ بڈھیمالوی جیسے آپ کے کبار تلامذہ آپ سے علوم وفنون کی مختلف کتابیں پڑھتے رہے ہیں، شائد اسی وجہ سے دونوں بزرگوں کو ۱۹۳۲ء میں اپنے استاذ محترم کی دوسری شادی میں شرکت کا موقع بھی مل گیا تھا۔

جامعہ عربیہ دارالسلام، عمر آباد

۱۹۳۳ء میں اہل مدراس کی دعوت پر'' جامعہ عربیہ دارالسلام'' عمر آباد تشریف لے گئے، آپ کے وہاں تشریف لے جانے سے اس درس گاہ کی خوب شہرت اور ترقی

ہوئی، یہاں چند سال تدریس کرنے کے بعد پھر گوندلانوالہ واپس آ گئے۔

جامع مسجد اہل حدیث، گوجرانوالہ

ان دنوں جامع مسجد اہل حدیث، چوک اہل حدیث (چوک نیائیں) میں ایک دینی درس گاہ قائم تھی، جس کی انتظامیہ نے آپ کو تدریس کی دعوت دی، جو آپ نے قبول کر لی، چناچہ ان کی طرف سے آپ کو ایک بائیسیکل مہیا کی گئی، جس پر آپ روزانہ گوندلانوالہ سے آتے اور پڑھا کر واپس چلے جاتے تھے۔ ان دنوں حضرت مولانا محمد اسماعیل سلفی رحمہ اللہ وہاں خطیب تھے، انہوں نے بھی حضرت گوندلوی سے بعض کتب "شرح عقائد نسفی" اور "مسلم الثبوت" وغیرہ پڑھیں۔

۱۹۴۲ء میں گوندلانوالہ میں ایک قتل ہو گیا، جس کی وجہ سے آپ کو وہاں سے نقل مکانی کرنی پڑی۔ چناچہ آپ شہر گوجرانوالہ، آبادی حاکم رائے (محلّہ گلشن آباد) میں منتقل ہو گئے، پھر تادم واپسیں آپ یہیں سکونت پذیر رہے۔

مدرسہ تعلیم الاسلام، اوڈانوالہ

۴۷-۱۹۴۶ء کے لگ بھگ کا عرصہ آپ نے "مدرسہ تعلیم الاسلام" اوڈانوالہ میں گزارا۔ مدرسہ ہذا کے بانی امیر المجاہدین صوفی محمد عبداللہ کی پرخلوص دعوت پر آپ وہاں تشریف لے گئے۔

صوفی صاحب مرحوم فرمایا کرتے تھے کہ حضرت گوندلوی کی وجہ سے ہمارا مدرسہ بھی جامعہ بن گیا تھا اور طلبہ کی کثرت کی وجہ سے بڑی رونق ہو گئی تھی، یہاں آپ نے دو سال تک شیخ الحدیث کے فرائض سرانجام دیئے۔

درس اعظم، ٹاہلی والی مسجد، گوجرانوالہ

۴۸-۱۹۴۷ء کے لگ بھگ آپ نے "ٹاہلی والی مسجد" قبرستان روڈ گوجرانوالہ

میں ''درس اعظم'' کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا، جس میں فارغ التحصیل طلبہ کو آپ صحیح بخاری، موطا امام مالک، الاتقان للسیوطی، حجة الله البالغه اور مسلم الثبوت وغیرہ پڑھاتے تھے۔

ان دنوں طب کو آپ نے ذریعہ معاش بنایا ہوا تھا، جامع مسجد اہل حدیث چوک نیائیں کے سامنے مطب کرتے تھے، مولانا ابوالبرکات اور دیگر کئی علماء اسی دور میں آپ سے دینی علوم کے ساتھ ساتھ طبی علوم بھی پڑھا کرتے تھے اور آپ کے ساتھ مل کر دوا سازی کا کام بھی کیا کرتے تھے۔

یہ درس اعظم ۱۹۴۹ء تک بخیر و خوبی چلتا رہا۔ حضرت گوندلوی خود ہی اس کے بانی اور اکیلے ہی اس کے مدرس تھے اور بلا تنخواہ و معاوضہ پڑھاتے تھے۔

جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ

۱۹۵۰ء میں حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم اور ان کے رفقاء نے آبادی حاکم رائے (گلشن آباد) گوجرانوالہ میں ''جامعہ اسلامیہ'' کے قیام کا پروگرام بنایا، تو حضرت گوندلوی سے اس کی علمی سرپرستی کی درخواست کی، آپ نے قبول فرمائی اور یوں ''درس اعظم'' کا گویا ''جامعہ اسلامیہ'' میں ادغام خوش انجام ہو گیا۔

اب ''جامعہ اسلامیہ'' میں دیگر مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ کو حضرت حافظ صاحب وہی ''درس اعظم'' والا نصاب پڑھاتے تھے اور مولانا ابوالبرکات احمد ان کو فاضل عربی کی تیاری کراتے تھے، تقریباً پانچ سال تک یہ سلسلہ یوں ہی چلتا رہا۔ پھر ''جامعہ اسلامیہ میں آٹھ سال کا مکمل نصاب درس نظامی جاری کر دیا گیا۔

جامعہ سلفیہ، فیصل آباد

۱۹۵۶ء میں ''جامعہ سلفیہ''، فیصل آباد کا قیام عمل میں آیا، تو اسکی مسند شیخ الحدیث

کے لئے حضرت حافظ صاحب ہی کو سب سے زیادہ موزوں سمجھا گیا، چناچہ مرکزی جمعیت اہل حدیث کے امیر مولانا سید محمد داود غزنوی، مولانا محمد اسماعیل سلفی اور مولانا محمد عطاء اللہ حنیف حاجی محمد ابراہیم انصاری مرحوم سے حضرت حافظ صاحب کو باقاعدہ مانگ کر لے گئے ۔ ۱۹۶۳ء تک آپ جامعہ سلفیہ میں شیخ الحدیث کے طور پر کام کرتے رہے، پھر جامعہ کی انتظامیہ میں کچھ ناخوشگوار تبدیلی کی وجہ سے آپ واپس گوجرانوالہ تشریف لے آئے۔

گوجرانوالہ واپس آتے ہی ''جامعہ اسلامیہ'' کی انتظامیہ نے آپ سے پھر جامعہ کی علمی سر پرستی کی درخواست کی، جسے آپ نے صرف اسباق پڑھانے کی حد تک قبول کر لیا۔ چناچہ آپ صحیح بخاری اور خلاصة التفاسیر پڑھانے لگے، یعنی مختلف کتب تفسیر کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کر دیتے تھے۔ یہ سبق انتہائی معلوماتی اور تحقیقی ہوتا تھا۔

جامعہ اسلامیہ، مدینہ منورہ

۱۹۶۴-۶۵ء کے لگ بھگ آپ کو مدینہ یونیورسٹی کی طرف سے تدریس کے لیے مدعو کیا گیا، تو آپ وہاں تشریف لے گئے، ایک سال تک آپ نے وہاں پڑھایا، یونیورسٹی کے طلبہ کی نسبت آپ سے وہاں کے اساتذہ وشیوخ زیادہ متاثر اور مستفید ہوئے۔

جامعہ محمدیہ، گوجرانوالہ

مدینہ یونیورسٹی سے واپس آکر پھر جامعہ اسلامیہ گوجرانوالہ سے وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصہ بعد شیخ الحدیث مولانا محمد عبداللہ کی درخواست پر جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا اور پھر تا دم واپسیں اسی جامعہ سے وابستہ رہے۔

اخلاق واوصاف

آپ انتہائی نرم مزاج، خاموش طبع، خوش لباس، خوش گفتار، فضولیات سے محترز، عابد وزاہد اور ہمہ وقت ذاکر وشاغل انسان تھے، نماز تہجد، تحیۃ المسجد اور نماز با جماعت اور تکبیر اولیٰ کے پانے کا آپ کے ہاں بے مثل اہتمام ہوتا تھا، انتہائی چھوٹے اور معمولی کاموں میں بھی اتباع سنت کا خیال پیش نظر رہتا تھا، غیبت، حسد، بغض، کینہ اور دیگر اخلاقی رذائل سے کوسوں دور تھے، چہرہ ہمیشہ علم وعبادت کے نور سے منور اور متبسم نظر آتا تھا، اونچی آواز میں کھل کھلا کر ہنسنے کی عادت نہیں تھی۔

ایام بیض (۱۳، ۱۴، ۱۵ قمری تاریخ) کے روزوں کی ہمیشہ سے عادت تھی، ایک دفعہ فرمانے لگے کہ طبیعت کی کمزوری کی وجہ سے میں نے یہ روزے چھوڑ دیے، تو بواسیر کی شکایت ہوگئی، پھر فرمایا: معلوم ہوتا ہے کہ روزے کی وجہ سے بیماری رکی ہوئی تھی، اس کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ عود کر آئی۔

قوت حفظ اور وسعت علم

خدا داد قوت حفظ اور وسعت علم میں اپنی نظیر آپ تھے، مطالعہ کتب کے بہت شائق تھے، جو کچھ پڑھتے تھے، ہمیشہ کے لیے ازبر ہو جاتا تھا۔

آپ کی تصنیف ''إثبات التوحید بإبطال التثلیث ''کا مسودہ کاتب گم کر بیٹھا، تو آپ نے محض حافظے کی مدد سے اسے پھر لکھ دیا، چند دنوں کے بعد گم شدہ مسودہ بھی مل گیا، ان کا آپس میں مقابلہ کیا گیا، تو دونوں میں کوئی فرق نہ نکلا۔

مدینہ یونیورسٹی کی تدریس کے زمانہ میں شیخ محمد امین شنقیطی صاحب ''أضواء البیان ''نے کسی مجلس میں آپ سے چند روایات دریافت کیں، تو آپ نے فرمایا: جامع ترمذی میں یہ سب روایات موجود ہیں، سب اہل مجلس کا خیال تھا کہ وہ اس

میں نہیں ہیں، آپ نے سب روایات ایک ایک کر کے ترمذی شریف میں دکھا دیں، شیخ شنقیطی فرمانے لگے :

ما رأيت اعلم علىٰ وجه الأرض من هذا الشيخ ،

''میں نے روئے زمین پر ان سے بڑا عالم نہیں دیکھا۔''

تصانیف

تدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے تصنیف کا کام بھی کیا، چنانچہ درج ذیل کتب آپ کی یادگار ہیں:

۱. صلوٰۃ مسنونہ، ۲. إثبات التوحيد بإبطال التثليث،

۳. رد مولود، ۴. الإصلاح (۳ حصے)،

۵. اهداء ثواب، ۶. تنقيد المسائل،

۸. ختم نبوت، ۹۔ معیار نبوت

۱۰۔ ایک اسلام بجواب دو اسلام ۱۱۔ دوام حدیث بجواب مقام حدیث

۱۲. اسلام کی پہلی کتاب ۱۳. اسلام کی دوسری کتاب

۱۴. كتاب الإيمان ۱۵. تحفه الإخوان

۱۶. خير الكلام فی وجوب الفاتحة خلف الإمام

۱۷. زبدة البيان فی تنقيح حقيقة الإيمان و تحقيق زيادته و النقصان

۱۸. بغية الفحول ۱۹. سنت خیر الانام ﷺ در سہ وتر بہ یک سلام

۲۰. شرح مشکوٰۃ (کتاب العلم تک) ۲۱۔ البدور البازغة (ترجمہ)

۲۲۔ حدیث کی دینی حجیت (''الاعتصام'' میں شائع شدہ مقالہ)

۲۳۔ ارشاد القاری إلى نقد فيض الباری

۲۴. التحقيق الراسخ فی أن أحاديث رفع اليدين ليس لها ناسخ.

تلامذہ ومستفیدین

عرصہ دراز تک تدریس کی وجہ سے یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آپ کے تلامذہ و مستفیدین کی تعداد کہاں تک پہنچ گئی ہوگی ۔ پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، افغانستان اور عرب ممالک وغیرہ کے ہزاروں طلبہ نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا، جو اپنے اپنے ملک میں مختلف دینی خدمات انجام دے رہے ہیں اور کچھ ان سے اس دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں ۔

آپ کے چند نمایاں قسم کے تلامذہ ومستفیدین کے اسماء درج ذیل ہیں :

۱۔ مولانا ابوالبرکات احمد، شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ، گوجرانوالہ

۲۔ مولانا حافظ محمد عبداللہ بڈھیمالوی

۳۔ مولانا محمد عبداللہ، سابق امیر جمعیت اہل حدیث پاکستان

۴۔ مولانا حافظ محمد اسحٰق حسین خانوالہ

۵۔ مولانا حافظ محمد بھٹوی

۶۔ مولانا عبیداللہ خان عفیف

۷۔ مولانا حافظ فتح محمد فتحی، مکہ معظّمہ

۸۔ مولانا محمد صادق خلیل، فیصل آباد

۹۔ مولانا نذیر احمد رحمانی

۱۰۔ مولانا عبیداللہ رحمانی (صاحب المرعاۃ)

۱۱۔ مولانا حافظ عبدالغفار حسن

۱۲۔ مولانا محمد اسماعیل سلفی، امیر مرکزی جمعیت اہل حدیث پاکستان

۱۳۔ مولانا حافظ احسان الٰہی ظہیر رحمہ اللہ

۱۴۔ مولانا حافظ عبدالمنان، مدرس جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ

۱۵۔ مولانا حافظ عبدالسلام بھٹوی

۱۶۔ مولانا ارشاد الحق اثری

۱۷۔ مولانا محمد اسحاق چیمہ

۱۸۔ مولانا عبدالرشید ہزاروی

۱۹۔ مولانا محمد صدیق اعظمی، بدھوآنہ، جھنگ

۲۰۔ مولانا محمد علی جانباز، سیالکوٹ

۲۱۔ مولانا حافظ سیف الرحمٰن الفلاح

۲۲۔ مولانا پروفیسر غلام احمد حریری

۲۳۔ مولانا محمد ادریس فاروقی سوہدروی ۲۴۔ مولانا محمد عبدہ الفلاح، فیصل آباد

۲۵۔ پروفیسر مولانا قاضی مقبول احمد

۲۶۔ شیخ ڈاکٹر عاصم عبداللہ قریوتی، استاذ مدینہ یونیورسٹی

۲۷۔ شیخ محمد مجذوب، استاذ مدینہ یونیورسٹی

۲۸۔ شیخ محمد ابراہیم شقرہ الأردنی، مدینہ یونیورسٹی

۲۹۔ شیخ عطیہ سالم وغیرھم۔

وفات حسرت آیات

۲فروری ۱۹۸۵ء کو حسب معمول نماز تہجد کے لیے اٹھے، وضو کے لیے غسل خانے میں گئے، ضعف و پیری کا عالم تھا، پاؤں پھسل گیا، گر کر ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی، ۵ فروری کو ٹانگ کا آپریشن کر دیا گیا، مگر ضعف و نقاہت بڑھتی گئی، تقریباً چار ماہ تک شدید بیمار رہے۔

پھر ۱۴ رمضان ۱۴۰۵ھ مطابق ۴ جون ۱۹۸۵ء کو تقریبا پون صدی تک منبر ومحراب اورمساجد و مدارس کو رونق بخشنے والا علوم وفنون، علم و عمل اور ایمان و یقین کا یہ مہر درخشاں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا اور اپنے اہل خانہ کے علاوہ بے شمار علماء وطلباء کو سوگوار چھوڑ گیا۔ إنا لله وإنا اليه راجعون۔

اللهم اغفرله وارفع درجته في المهديين۔

''مرکز ملت'' اور شریعت سازی

فتنہ انکار حدیث ان لاتعداد و بے شمار فتنوں میں سے ایک ہے، جو عجمی سازش کے ماتحت مسلمانوں کے عقائد و نظریات میں خلل ڈالنے، اسلام کی شوکت و سطوت کو پارہ پارہ کرنے اور اس کی عمارت میں نقب لگانے کے لیے ایجاد کیے گئے۔

مختلف ادوار میں اس فتنہ نے کئی روپ دھارے اور کئی رنگ بدلے، کبھی اسے یونانی فلسفے اور فلسفیوں کی حمایت حاصل رہی اور کبھی یہودی سازش گروں کی، آخری دور میں یہودی اور عیسائی مستشرقین نے ایک باقاعدہ پلان کے مطابق اسے اپنے مسلمان تلامذہ کے ذریعے مسلمان ملکوں میں فروغ دیا اور رسول ہاشمی ﷺ کی عزت و توقیر کرنے والے مسلمانوں اور آپ کی ناموس و آبرو پر کٹ مرنے والے حلقہ بگوشوں اور فدائیوں کے اذہان سے اس عقیدت و محبت کا خاتمہ کرنا چاہا، جسے وہ اپنے ایمان کا جزو اور اپنی زندگی کا ماحصل سمجھتے ہیں، چنانچہ بدقسمتی سے انہیں امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں سے ایسے متعدد افراد مل گئے، جنہوں نے ان کے مقصود و مطلوب کو پورا کرنے کے لیے اپنی تمام کوششوں اور کاوشوں کو وقف کر دیا اور ان کی سطحی باتوں کو رو پہلے اور سنہری اقوال سمجھتے ہوئے سینوں سے لگانے اور جبینوں پر سجانے لگے۔ اس قسم کے افراد پوری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں اور بُعد مکانی کے باوجود ان کے مزعومات اور معتقدات میں رتی برابر فرق نہیں، جس سے واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سب کا سرچشمہ اور مصدر و ماخذ ایک ہی ہے، اور وہ ہے ان جہلائے یورپ کے افکار و خیالات جو عربی کے ابجد سے ناواقف ہونے کے باوجود اپنے آپ کو سب سے بڑا

شریعت دان اور اسلام فہم تصور کرتے ہیں، وہ شریعت جس کے تمام مصادر و مراجع عربی میں ہیں اور فصیح و بلیغ عربی میں۔

اور پھر طرفہ تماشا یہ ہے کہ بلادِ عجم میں جو تلامذہ ان کو میسر آئے ہیں، وہ ان کی طرح نہ صرف یہ کہ علوم عربیہ ونقلیہ سے کاملۃً ناواقف ہیں، بلکہ علوم عقلیہ سے بھی بالکل بے بہرہ اور بے خبر ہیں اور احادیث رسول اکرم ﷺ پر ان کے اکثر و بیشتر اعتراضات ان کی بے علمی، بے بضاعتی اور فہم وخرد سے کورے پن کی بناء پر ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے ملک کے ایک معروف منکر حدیث جو احادیث کو صرف یہ کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں کہ:

''احادیث کو اقوال رسول اللہ (حضور کی باتیں) نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اقوال منسوب اِلی الرسول کہا جاتا ہے، یعنی وہ باتیں جو جمع حدیث کے وقت رسول اللہ کی طرف منسوب کی جاتی تھیں، کہیے کہ ایسی چیز کبھی یقینی کہلا سکتی ہے؟ اور جب یہ اس قدر ظنی ہے، تو پھر دین کیسے بن سکتی ہے؟'' ❶

اور وہ اس بات کو پہلے ہی واضح کر چکے ہیں کہ:

''دین کے متعلق ایک چیز سے تو یقیناً آپ سب متفق ہوں گے، یعنی یہ کہ دین وہی ہو سکتا ہے، جو یقینی ہو، ظنی اور قیاسی نہ ہو۔'' ❷

اور......:

''چونکہ احادیث یقینی نہیں، ظنی ہیں، اس لیے یہ دین قرار نہیں پا سکتیں۔'' ❸

اور......:

''یقینی صرف قرآن ہے، اس لیے جہاں تک ہمارے لیے حجت شرعیہ اور

❶ مقام حدیث: ۱/ ۵٤

❷ کتاب مذکور: ۱/ ۳۹

❸ کتاب مذکور: ۱/ ٦۳

اطمینان قلب کا تعلق ہے۔ الحمدللہ کہ اللہ کی کتاب کافی ہے۔ حسبنا کتاب الله۔ "❶

اور احادیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام اس لیے بھی حجت نہیں کہ:

"رسول اللہ جہاں ایک رسول تھے (یعنی خدا کی وحی کو انسانوں تک پہنچانے والے) وہیں آپ اس حکومت خداوندی کے اولین مرکز بھی تھے۔ لہٰذا آپ کی اطاعت جو بحیثیت امیر ملت اور مرکز امت کی جاتی تھی، خدا اور رسول کی اطاعت تھی۔ حضور کے بعد مرکز ملت خلیفۃ الرسول قرار پاگئے، اس وقت "خدا اور رسول" کی اطاعت خلیفۃ المسلمین کی اطاعت تھی۔"❷

"نبی اکرم اور خلافت راشدہ میں خدا اور رسول کی اطاعت سے مفہوم مرکز ملت کے فیصلوں کی اطاعت تھا اور بس۔"❸

"اور جو جزئیات رسول اللہ نے مرتب فرمائی تھیں۔ ان کا قرآن کی طرح محفوظ نہ رکھنا، اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ ان جزئیات کو غیر متبدل اور اٹل قرار دینا، نہ منشائے خداوندی تھا، نہ منشائے رسالت۔ خدا اور اس کے رسول کے نزدیک ان میں مختلف زمانوں میں بہ اقتضائے حالات رد و بدل ہوسکتا ہے۔❹

اور......:

"اگر یہ کسی طرح ثابت بھی کر دیا جائے کہ فلاں روایت یقینی طور پر سچی ہے، تو بھی اس سے مفہوم یہ ہوگا کہ حضور کے زمانہ مبارک میں دین کے

❶ کتاب مذکور: ۱/۴۳

❷ کتاب مذکور: ۱/۶۴۔حاشیہ۔

❸ مقام حدیث: ۱/۶۵

❹ کتاب مذکور: ۱/۶۵

فلاں گوشہ پر کس طرح عمل کیا گیا تھا۔ اگر ہمارے زمانے کا مرکزِ حکومت قرآنی سمجھے کہ اس عمل میں کسی ردوبدل کی ضرورت نہیں، تو اسے علیٰ حالہ رائج کردے اور اگر سمجھے کہ ہمارے زمانے کے اقتضاآت اس میں ردوبدل چاہتے ہیں، تو اس میں ردوبدل کردے، یہ ہے احادیث کی صحیح دینی حیثیت۔''❶

یہ طویل اقتباسات ہم نے اس لیے پیش کیے ہیں، تاکہ معلوم ہوجائے کہ ان لوگوں کا منشا ومطلوب کیا ہے؟

جو کچھ ذکر ہوا ہے، اس سے یہ بات کھل جاتی ہے کہ:

① شریعت بنانا ہمارا کام ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے بھی شریعت خود ہی بنائی تھی۔ بناتے وقت قرآنی کلیات کو سامنے رکھا۔ اسی طرح ہم بھی شریعت بنانے میں مختار ہیں۔ چنانچہ ہر زمانہ کے تقاضا کے مطابق قرآنی کلیات کو سامنے رکھ کر جو جزئیات تیار ہوں گی، وہی شریعت ہوگی اور یہ شریعت بدلتی رہتی ہے۔

② دین کی اساس یقینی ہونی چاہیے۔ دین ظنی نہیں ہوسکتا۔

③ یقینی چیز صرف قرآن ہی ہے۔

④ حدیثیں ظنی ہیں، اس لیے دین نہیں، بلکہ تاریخی باتیں ہیں۔

ان امور پر ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں:

شریعت قیاسی چیز نہیں

امر اول کہ ''شریعت قیاسی چیز ہے۔ آنحضرت خود شریعت بناتے تھے اور ہم بھی بنا سکتے ہیں'' قرآن کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

❶ کتاب مذکور: ۱/۶۶،۶۷

﴿ ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ ❶

"پھر ہم نے تجھے ایک شریعت پر کیا۔ اس کی پیروی کر۔"

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت من جانب اللہ ہوتی ہے۔ نبی اپنی طرف سے شریعت نہیں بناتا۔

دوسری جگہ فرمایا:

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاۤءُ شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَأْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ﴾ ❷

"کیا ان کے شریک ہیں، جو ان کے لیے دین سے ایسے امور کو شریعت بناتے ہیں، جن کا اللہ نے حکم نہیں دیا۔"

یعنی شریعت اللہ کے حکم سے بنتی ہے، نہ کہ قیاس اور عقل سے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ إِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى﴾ ❸

"اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین سے ان باتوں کو شریعت بنایا ہے، جن کی نوح (علیہ السلام) کو وصیت کی اور جو چیز ہم نے تجھے بصورت وحی بتائی اور وہ چیز جس کی ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیہم السلام) کو وصیت کی۔"

اس آیت سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت وحی اور وصیت الٰہی سے مقرر ہوتی ہے۔ ایک دوسرے مقام پر یوں فرمایا:

---

❶ الجاثیۃ:۱۸

❷ الشوریٰ:۲۱

❸ الشوریٰ:۱۳

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ﴾ ❶

''ہم نے تم میں سے ہر ایک (امت) کے لیے ایک شریعت اور ایک راہ بنائی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تم کو (ایک ہی شریعت دے کر) ایک امت بنا دیتا لیکن اس نے ہر امت کے لیے الگ الگ شریعت اس لیے بنائی ہے، تاکہ تم کو اس حکم و شریعت میں آزمائے، جو تم کو الگ الگ دیے ہیں۔''

قرآن مجید کی ان مذکورہ بالا آیات سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اللہ کی طرف سے بصورت وحی اور وصیت مقرر ہوتی ہے۔ پیغمبر اپنی طرف سے شریعت نہیں بناتا۔ جب رسول ﷺ بھی شریعت سازی نہیں کرسکتا، تو دوسرے آدمیوں کو کیسے اختیار ہوسکتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے شریعت بنائیں، نیز شریعت کے اختلاف سے امتیں مختلف ہوجاتی ہیں۔ اگر شریعت بدل جائے، تو امت بھی بدل جاتی ہے اور شریعت چونکہ پیغمبر کی معرفت ہی بدلتی ہے، اس لیے رب العزت نے فرمایا:

﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلٌ﴾ ❷

''ہر امت کے لیے ایک رسول ہے۔''

پس یہ کس طرح ممکن ہے کہ امت تو ایک ہی ہو اور شریعتیں مختلف ہوجائیں؟!

تبدیلیٔ شریعت کا نظریہ عقیدۂ ختم نبوت کے منافی ہے

پس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت میں اب بھی تبدیلی ہوسکتی ہے، وہ درحقیقت ایک نئی امت کی بنیاد ڈالنا چاہتے ہیں، اور ختم نبوت کے قائل ہوکر منصب نبوت اور اس کی خصوصیات پر قبضہ جمانا چاہتے ہیں، اور حقیقت بھی

❶ المائدۃ:٤٨

❷ یونس:٤٧

یہی ہے کہ جو دینی تفصیلات حدیث میں وارد ہیں، ان میں وحی ربانی اور وصیت الٰہی کا بہت بڑا دخل ہے۔ کوئی شخص اپنی عقل سے ایسی باتیں مقرر نہیں کرسکتا۔

اس امر کی تفصیل آگے کسی موقعہ پر ذکر ہوگی کہ حدیث میں وحی کو کتنا دخل ہے؟ اور اس کی کتنی قسمیں اس میں پائی جاتی ہیں۔ سرِ دست مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''یقین وظن'' کے الفاظ و مباحث پر بقدر ضرورت نظر ڈالی جائے، کیونکہ اس حلقے کی طرف سے جب ان کا بار بار نام لیا جاتا ہے، تو بعض لوگ ان مباحث علمیہ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

ظن و یقین

کیا حدیث ظنی ہونے کی بناء پر نا قابل احتجاج ہے؟

انکار حدیث کے فتنہ کو بھڑکانے اور پھیلانے والے حدیث رسول عربی ﷺ کو اس لیے بھی نا قابل احتجاج ٹھہراتے ہیں کہ حدیث ظنی ہے،اور ظنی چیز دین نہیں بن سکتی۔ ❶ اس لیے مناسب ہے کہ دلیل ❷ کے بارہ میں اہل علم کی خاطر کچھ گذارشات پیش کردی جائیں۔

دلیل کی اقسام

دلیل کی تین قسمیں ہیں:

① ......قیاس منطقی ② ......استقراء ③ ......تمثیل یا فقہی قیاس

ا۔قیاس منطقی

''قیاس منطقی'' میں کلی سے جزئی پر استدلال ہوتا ہے، جیسے انسان کے جسم کے متعلق یہ کہا جائے کہ ''وہ حیوان ہے'' اور ''ہر حیوان جسم ہوتا ہے'' پس ثابت ہوا کہ ''انسان جسم'' ہے۔ اس کلام میں ''ہر حیوان جسم ہوتا ہے۔'' کلی ہے۔ ''انسان جسم ہے'' یہ جزئی ہے۔ پہلے سے دوسرے کو ثابت کیا گیا ہے۔

۲۔استقراء

''استقراء'' میں جزئی سے کلّی کو ثابت کیا جاتا ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ ہر انسان

---

❶ مقام حدیث: ۶۳/۱

❷ ان مباحث میں ''دلیل'' سے مراد اصطلاح منطق کی دلیل مراد ہے۔(مؤلف)

کھاتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے۔ اس کلی کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ تمام حیوانوں کو کھاتے ہوئے دیکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنا جبڑا ہلاتے ہیں۔ جب ثابت ہوجائے کہ سب حیوان کھاتے وقت نچلا ہی جبڑا ہلاتے ہیں، تو پہلا کلام ثابت ہوجائے گا۔ اگر یہ تتبع اور استقراء تام کی بناء پر ہو، تو بات یقینی، ورنہ ظنی ہوتی ہے اور استقراء ظنی ہی ہوا کرتا ہے۔

۳۔ تمثیل

''تمثیل'' میں جزئی کو جزئی سے ثابت کیا جاتا ہے، جیسے یہ کہا جائے کہ بھنگ حرام ہے، کیونکہ اس میں شراب کی طرح نشہ ہے اور شراب چونکہ نشہ کی وجہ سے حرام ہے، اس لیے بھنگ بھی حرام ہوئی۔ اگر علت قطعی ہو، تو حکم قطعی ہوگا، ورنہ ظنی، اور تمثیل بھی اکثر ظنی ہوتی ہے۔ اس لیے منطقی کہتے ہیں کہ قیاس قطعی ہوتا ہے، مگر استقراء اور تمثیل دونوں ظنی ہوا کرتی ہیں، اور یہ حکم کثرت کی بناء پر لگایا جاتا ہے، نہ کہ کلی طور پر۔

پھر ''دلیل'' جن فقروں (جملوں) سے بنتی ہے، ان میں سے بھی کچھ یقینی ہوتے ہیں اور کچھ ظنی، اور کبھی سب ظنی ہوتے ہیں اور کبھی سب یقینی۔

تعریف یقین وظن

یقین اس اعتقاد جازم کا نام ہے، جو واقعہ کے مطابق پختہ ثابت رہنے والا ہو۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو، جیسے عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ''مسیح اللہ ہے'' تو اس کو یقین نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اسے جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر پختہ اعتقاد نہ ہو، جیسے عام استقراء اور عام تمثیل کی بناء پر اعتقاد ہو، جو ظن کے مرتبہ میں ہوتا ہے، تو اس کو بھی ''یقین'' نہیں کہتے، بلکہ ''ظن'' کہتے ہیں۔

اسی طرح وہ اعتقاد جس کی بناء کسی کے قول پر ہو، اگرچہ پختہ ہی کیوں نہ ہو، اسے بھی یقین نہیں کہتے، کیونکہ وہ ثابت اور باقی نہیں رہتا، بلکہ کسی کے شبہ اور شک میں مبتلا کرنے سے زائل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اس کا نام ''یقین'' کی بجائے ''تقلید'' رکھا گیا ہے۔

یقینی مقدمات

فقرے (جملے یا مقدمات) مندرجہ ذیل باتوں میں ہوں، تو یقینی ہوتے ہیں:

① **اوّلیات**: اوّلیات ان باتوں کو کہتے ہیں، جن سے انسان خیال کرنے کے بعد فوراً واقف ہو کر یقین کر لے۔ اس لیے کہ بعض باتیں سب کے نزدیک واضح ہوتی ہیں، کیونکہ انسان کے دماغ میں ان کا گذر ہوتا رہتا ہے، جیسے کہ کل، جزو سے بڑا ہوتا ہے۔

② **فطریات**: ایسے مقدمات (فقرے) ہیں، جن میں غور کرنے سے ان کے دلائل بھی فوراً ذہن میں حاضر ہو جائیں، جیسے یہ بات کہ ''چار کا عدد جفت (جوڑا) ہے۔'' اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ دو برابر کے حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ جب چار ذہن میں آتا ہے، تو فوراً اس کا دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا بھی ذہن میں آ جاتا ہے۔

③ **مشاھدات**: مشاہدات وہ باتیں ہیں، جن میں عقل احساس کے بعد حکم لگائے، جیسے آفتاب (سورج) روشن ہے، آگ گرم ہے۔ ان کو ''محسوسات'' کہتے ہیں۔ پھر احساس دو قسم کا ہوتا ہے: ظاہری یا باطنی۔ ظاہری کی مثال پہلے گزر چکی ہے، اور باطنی جیسے عقل کا یہ حکم کہ ہمارے اندر ڈر یا غصہ پایا جاتا ہے، یا وہ باتیں جن کا تعلق ہماری سوچ سے ہے۔ ان باتوں کو ''وجدانیات'' کہتے ہیں۔

④ **مجرّبات**: مجربات وہ باتیں جو بار بار دیکھنے اور محسوس کرنے سے معلوم ہوں،

جیسے یہ بات کہ کونین بخار کے لیے مفید ہے۔

⑤ **حدسیات**: حدسیات وہ باتیں جو کسی بات کے مشاہدہ سے فوراً ذہن میں آجائیں، جیسے یہ بات کہ چاند کا نور سورج کے پَرتو سے ہے۔

⑥ **متواترات**: وہ باتیں جن کے بتانے والے اتنے کثیر ہوں کہ ان کی کہی ہوئی بات پر یقین ہوجائے۔ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ مشاہدہ کی بات ہو، اور بتانے والے کی خبر کا انتہاء مشاہدہ پر ہو۔

⑦ **محسوسات**: محسوسات میں وہم کا حکم بھی یقینی ہوتا ہے۔

ظنی مقدمات

ظنی مقدمات کی چار قسمیں ہیں:

1...... **مسلّمات**: وہ باتیں ہیں جو دوسرے علوم میں ثابت کی جائیں، مگر اس جگہ ان پر کوئی دلیل قائم نہ کی جائے۔

2...... **مشھورات**: وہ ہیں جن پر جماعت کثیرہ متفق ہو یا سب متفق ہوں یا ایک جماعت متفق ہو، جیسے معبود ایک ہے۔ عدل اچھا ہے۔ تسلسل محال ہے۔

شہرت کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

① مصلحت عامہ: جیسے عدل اچھا ہے۔ ظلم برا ہے۔

② انسانی مزاج کی مطابقت: جیسے کمزوروں کی معاونت قابل ستائش ہے۔

③ انسانی عادت کی موافقت: جیسے ہندوؤں کے ہاں یہ کہنا ''ذبح کرنا'' برا ہے اور دوسرے کہتے ہیں برا نہیں۔ یہ اختلاف عادت کی وجہ سے ہے۔

④ حمیت وغیرت: جیسے یہ قول کہ برہنگی قبیح ہے۔

⑤ شریعت کی موافقت

کبھی کبھی مشہور اور بدیہی کلام میں اشتباہ ہوجاتا ہے۔ ان میں بنیادی فرق یہ

ہے کہ اگر عادت اور ادب سے الگ ہوکر غور کیا جائے، تو بدیہی میں تو حکم وہی باقی رہتا ہے، مگر مشہور میں کبھی حکم سچا ہوتا ہے اور کبھی جھوٹا۔

جو قیاس (دلیل) مسلّمات اور مشہورات سے بنے، اس کو ''جدل'' کہتے ہیں۔ اس سے غرض مقابل کو الزام دینا ہوتا ہے، اور جو یقینی باتیں نہ سمجھ سکے، اس کو قائل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

۳...... **مقبولات**: جو ایسے لوگوں سے منقول ہوں، جن کے بارے میں یہ اعتقاد ہو کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے۔ جیسے اولیاء، علماء، نیک لوگ اور حکماء۔

۴...... **مظنونات**: جن میں قرائن کی بناء پر حکم لگایا جائے، جیسے بادل دیکھ کر بارش کا حکم لگانا۔ جو قیاس (دلیل) مقبولات اور مظنونات سے مرکب ہو، اس کو خطابت کہتے ہیں۔

اور ایک قسم وہمیات کی ہے:

وھمیات ان کو کہتے ہیں جن میں محسوس پر غیر محسوس کا حکم لگایا جائے۔ جو دلیل وہمیات سے مرکب ہو، اس کو مغالطہ اور سفسطہ کہتے ہیں۔

یقینی اور ظنی دلیل

پس دلیل صورت کے لحاظ سے دو قسم پر ہے، ایک یقینی اور وہ قیاس ہے۔ دوسری ظنی اور وہ استقراء اور تمثیل ہے۔

لیکن مادہ کے لحاظ سے اس کی چار قسمیں ہیں:

- ایک برہان جو یقینیات سے مرکب ہو۔
- دوسری ظنی (جو مسلمات، مشہورات) (مقبولات ومظنونات) سے مرکب ہو۔
- تیسری وہمی جو وہمیات سے مرکب ہو۔
- چوتھی شعری جو مخیلات سے مرکب ہو۔

یہاں تک دلیل منطقی کا بیان تھا۔ اب شرعی دلیل اور اس سے متعلقہ مباحث پر قدرے گفتگو کی جاتی ہے۔

شرعی دلیل

شرعی دلیل کے دو پہلو ہیں: ① ثبوت کا۔ ② دلالت کا۔

دلیل بلحاظ ثبوت

اس لحاظ سے دلیل دو قسم پر ہے: ایک متواتر۔ دوسری غیر متواتر۔ متواتر قطعی ہوتی ہے اور غیر متواتر ظنی ہوتی ہے۔ مگر قرائن کی بناء پر کچھ اخبار واحدہ بھی یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ جس خبر واحد پر امت کا اجماع ہو، وہ یقینی ہوتی ہے، اور اسی طرح جس خبر واحد کی صحت پر اجماع ہو، وہ بھی یقینی ہے۔

خبر واحد کی یہ تین قسمیں تو یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور باقی اقسام ظنی ہوتی ہیں۔

دلیل بلحاظ دلالت

شرعی دلیل کا دوسرا پہلو اس کی دلالت کا ہے، یعنی اس دلیل سے جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، کیا یقیناً وہی مراد ہے یا کہ نہیں؟ معتزلہ اور اکثر اشعری یہ کہتے ہیں کہ دلیل سمعی سے یقین حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ یقین کے لیے مندرجہ ذیل امور کی ضرورت ہے:

① جو الفاظ منقول ہیں ان کے متعلق یہ علم ہو کہ وہ انہیں معانی کے لیے موضوع ہیں، جو ہم سمجھتے ہیں۔

② پھر یہ بھی علم ہو کہ متکلم نے یہی معانی مراد لیے ہیں۔

پہلی بات کے لیے ضروری ہے کہ لغت نقل کی جائے اور نحو کے قواعد اور صَرف کے مسائل نقل کیے جائیں۔ یہ تینوں باتیں اصولی طور پر خبر آحاد سے حاصل ہوتی ہیں

اور ان کے فروع کو انہی پر قیاس کیا جاتا ہے۔ خبر واحد اور قیاس دونوں ظنّی دلیلیں ہیں۔
دوسری بات کہ ''متکلم کی مراد یہی معانی ہیں'' کا علم مندرجہ ذیل باتوں پر موقوف ہے:

① یہ الفاظ پہلے معانی سے دوسرے معانی کی طرف منتقل ہوئے ہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ان کا استعمال اور معانی میں ہوتا ہو۔ بعد میں دوسرے معانی کی طرف منتقل ہوگئے ہوں، اور اہل لغت نے بعد والے معانی کو نقل کر دیا ہو۔

② یہ الفاظ مذکورہ معانی اور دیگر معانی میں مشترک نہ ہوں، کیونکہ اشتراک کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ دوسرے معانی مراد ہوں۔

③ یہ الفاظ مجازی معنے میں مستعمل نہ ہوں، کیونکہ مجازی معنی میں استعمال کی صورت میں حقیقی معنی مراد نہیں ہوسکتے۔

④ یہاں کوئی لفظ مقدر نہ ہو، کیونکہ مقدر ہونے کی صورت میں معنی بدل جاتا ہے۔

⑤ تخصیص نہ ہو، کیونکہ تخصیص کی صورت میں بعض معنی مراد ہوگا، نہ کہ کل۔

⑥ تقدیم وتاخیر نہ ہو، کیونکہ تقدیم وتاخیر کی صورت میں بھی معنی میں فرق پڑ جاتا ہے۔
یہ سب باتیں جن کا ذکر ہوا ہے، ان کی نفی یقینی نہیں، بلکہ ظنی ہے۔

⑦ پھر ان سب باتوں کے بعد اس امر کا بھی علم ہونا چاہیے کہ یہاں کوئی عقلی دلیل اس معنی کے خلاف نہیں، کیونکہ عقلی دلیل کے معارض ہونے کی صورت میں عقلی دلیل نقلی پر مقدم ہوگی، کیونکہ تعارض کی صورت میں دونوں پر عمل ممکن نہیں۔

اگر نقل کو عقل پر مقدم کیا جائے، تو لازم آتا ہے کہ اصل (عقلی دلیل)، فرع (نقلی دلیل) سے باطل ہوجائے، کیونکہ عقل اصل ہے اور نقل فرع، جب اصل باطل ہوا، تو اس سے فرع بھی باطل ہوئی مگر معارض عقلی کا نہ ہونا، یقینی نہیں کیونکہ عدمِ علم

سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس الامر میں بھی معدوم ہو۔

پس جب یہ بات ثابت ہوئی کہ نقلی ادلہ کی دلالت ان امور ظنیہ پر موقوف ہے، تو ثابت ہوا کہ ''ادلہ نقلیہ'' کی دلالت ظنی ہے، کیونکہ فرع اصل سے بڑھ نہیں سکتی۔

دوسرے فریق کا یہ مذہب ہے کہ ادلہ نقلیہ (قرآن وحدیث) سے یقین حاصل ہوتا ہے، لیکن اس یقین کی بناء ان قرائن پر ہوتی ہے، جو مشاہدہ میں آتے ہیں یا متواتر ہوتے ہیں۔ ان قرائن سے مذکورہ احتمالات کی نفی ہوجاتی ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ عقلیات کے بارہ میں نقلیات سے یقین حاصل ہونا، یقینی نہیں۔ لیکن جن لوگوں نے دلائل نقلیہ سے یقین کا پیدا ہونا تسلیم کیا ہے، قرائن کی بناء پر کیا ہے، خواہ وہ قرائن مشاہدہ میں آئیں یا روایت سے ثابت ہوں۔ پس دلائل نقلیہ کا افادہ روایت پر موقوف ہوتا ہے، کیونکہ عام طور پر وہ قرائن روایت سے ہی نقل ہوتے ہیں اور روایت متواتر ہوتی ہے۔ پس ادلہ نقلیہ سے یقین کا حاصل ہونا ممکن ہے۔

خبر رسول ﷺ

اس میں قرآن اور ملائکہ کی خبر بھی داخل ہے

خبر رسول (یعنی قرآن وحدیث) یقین کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں؟ منطقی اس کو ظنی کہتے ہیں۔ اقسام مذکورہ میں سے اس (قرآن وحدیث) کو مقبولات میں داخل کرتے ہیں اور متکلمین کے نزدیک اس سے یقین حاصل ہوسکتا ہے، مگر یہ یقین استدلالی ہے، بدیہی نہیں۔

اس جگہ خبر رسول سے تین وجہ سے بحث ہوتی ہے:

اول: اس کے ثبوت کے متعلق کہ واقعی یہ خبر رسول ہے۔ اس لحاظ سے خبر کی دو قسمیں

ہیں: ایک متواتر جو بلا واسطہ سنی گئی ہو یا کسی قطعی واسطہ سے اس کا علم ہوا ہو۔ ایسی خبر کو ثبوت کے اعتبار سے یقینی کہتے ہیں۔ دوسری وہ جو صرف خبر واحد کے واسطہ سے ایسے قرینے کے بغیر آئی ہو، جس سے یقین پیدا ہوتا ہے، اس کو ظنی کہتے ہیں۔

دوم: اس کی دلالت کے متعلق۔ اس میں صحیح بات یہ ہے کہ قرآن و حدیث کی دلالت کبھی یقینی ہوتی ہے اور کبھی ظنی۔ دلالت کے لحاظ سے قرآن و حدیث کے الفاظ میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ دلالت کبھی ظنی ہوتی ہے اور کبھی یقینی۔ اس دلالت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشعری اور معتزلہ قرآن و حدیث کی دلالت کو ظنی کہتے ہیں اور دوسرے کہتے ہیں کہ ان سے یقین آ سکتا ہے۔

سوم: اس امر کے متعلق کہ اس کا مضمون نفس الامر کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس میں منطقیوں اور متکلمین کا اختلاف ہے۔ منطقی اس کو ظنی کہتے ہیں اور متکلمین یقینی کہتے ہیں اور اس میں قرآن و حدیث دونوں برابر ہیں۔

تواتر اور حجیت

منکرین حدیث انکار حدیث کے لیے اس بات کا بھی سہارا لیتے ہیں کہ حدیث خبر آحاد سے ہم تک پہنچی ہے، اس لیے قبول نہیں کی جاسکتی، اور قرآن تواتر سے پہنچا ہے، اس لیے حجت ہے۔

قرآن مجید بلحاظ ثبوت

قرآن کریم ثبوت کے لحاظ سے متواتر ہونے کی بناء پر اگرچہ یقینی ہے۔ مگر قرآن ثابت ہونے کے لیے تواتر لازمی امر نہیں۔ یعنی نفس الامر میں اگرچہ قرآن متواتر ہے، مگر کسی شخص کے نزدیک کسی آیت یا سورہ کے قرآن ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ تواتر سے اس کو پہنچے۔ بلکہ ایک معتبر خبر سے بھی قرآن ثابت ہوجاتا ہے۔

جب جبرائیل علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سنا، اس وقت بھی وہ قرآن تھا، اور جب جبرائیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑھا، اس وقت بھی وہ قرآن تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کاتب پر پڑھا، اس وقت بھی قرآن تھا۔ جب ایک شخص نے آپ سے سنا پھر آگے نقل کیا، اس وقت بھی قرآن ہی تھا۔ اس طرح اگر ایک اندھا شخص کسی اور نابینے سے قرآن یاد کرے، اور اس کے علاوہ کسی اور سے نہ سنے، تو بھی وہ قرآن ہی ہوگا۔

پھر اگر کوئی شخص مصحف سے قرآن پڑھے، اور قرآن میں کاتب کی غلطی سے بچنے کے لیے کسی قاری پر اعتماد کرکے زیر و زبر، شدّ و مد کو سمجھے، اور پھر اس کو قرآن

کریم شمار کرے، تو باوجود خبر واحد سے ثبوت ہونے کے پھر بھی یہ قرآن ہی رہے گا۔

پس معلوم ہوا کہ قرآن کے قرآن ہونے کے لیے تواتر لازمی نہیں، بلکہ خبر واحد سے بھی قرآن ثابت ہوسکتا ہے اور قرآن کریم قرآن ہی رہتا ہے۔

حدیث بلحاظ ثبوت

حدیث کا اکثر حصہ جس کا دین سے تعلق ہے، متواتر ہے۔

متواتر کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جو عمل سے متواتر ہے، یعنی آنحضرت ﷺ سے لے کر اب تک ہر زمانے کے لوگ اس کثرت سے عمل کرتے ہیں کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہے، جیسے اذان، اقامت، پانچ نمازیں، ان کی رکعات اور ہر رکعت کی ترتیب: پہلے قیام، پھر رکوع، پھر قومہ، پھر دو سجدے، دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا (جلسہ)، قیام میں فاتحہ کا پڑھنا، رکوع اور سجدہ میں تسبیحات کا کہنا، اور ہر رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت "اللّٰہ أکبر" کہنا، مگر رکوع سے سر اٹھاتے وقت "سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهٗ" پڑھنا، ہر دو رکعت کے بعد تشہد پڑھنا، نماز کی ابتدا تکبیر تحریمہ سے اور انتہا "اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ" سے کرنا۔ یہ سب عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ سنی، شیعہ، خارجی، بریلوی، دیوبندی، اہل حدیث سب ان کے قائل اور ان پر عامل ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ دعوے کرے کہ امور مذکورہ کا تواتر قرآن کریم کے تواتر سے بھی بڑھ کر ہے، تو حق بجانب ہوگا۔ کیونکہ قرآن مجید کے ناقل، حافظ اور کاتب ہیں اور جن باتوں کا ذکر ہوا ہے، ان کے ناقل نمازی ہیں۔ نمازیوں کی تعداد ہمیشہ حافظوں اور کاتبوں سے زیادہ رہی ہے۔

یہی حال زکوۃ کا ہے کہ چاندی کا نصاب ساڑھے باون تولہ اور سونے کا نصاب ساڑھے سات تولہ ہے، اور دونوں سے چالیسواں حصہ نکالا جاتا ہے۔ شروع سے اس

پر عمل چلا آ رہا ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ ابتداءً تو حکومت کے زیر سایہ یہ کام رہا۔ اس کا تواتر بھی قرآن کے تواتر سے زیادہ ہے۔

یہی حال حج کا ہے۔ اس میں احرام کی موجودہ کیفیت یعنی مرد سلے ہوئے کپڑے نہ پہنے، صرف دو چادریں پہنے، ایک کا ازار بنائے اور دوسری اوپر اوڑھے، مگر سر ننگا رکھے۔ خوشبو نہ لگائے۔ میقات سے حج یا عمرہ کی نیت کر کے "لبیک" کہتا ہوا بیت اللہ کو جائے۔ وہاں جا کر اگر عمرہ کرنا ہو، تو بیت اللہ کا طواف حجر اسود سے شروع کرے۔ دروازے کی طرف سے پھرتا ہوا سات چکر لگائے، پھر صفا اور مروہ کے درمیان سات بار چکر لگائے، پھر احرام کھول دے۔ یہ باتیں اس قسم کی ہیں کہ ان میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ تواتر سے ثابت ہیں۔ ان کے ناقل اور ان پر عمل کرنے والے قرآن کے نقل کرنے والوں سے کہیں زیادہ ہیں۔

اس طرح وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا اور نکالنا، کان کا مسح کرنا، عملی تواتر سے ثابت ہے۔

نیز بہت سے خرید و فروخت کے مسئلے جن پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ ان پر شروع سے امت عمل کرتی چلی آ رہی ہے، اور اب تک ان کا عمل اور اعتقادِ دینی یہی ہے، یہ سب متواتر ہیں۔

اسی طرح بہت سے اخلاقی مسائل عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ ملاقات کے وقت سلام اور کبھی کبھی مصافحہ کرنا۔ جمعہ کے دن غسل کرنا۔ میت کو قبلہ رو دفن کرنا۔ عیدین میں باہر جا کر دو رکعتیں پڑھنا۔ یہ سب کام عملی تواتر سے ثابت ہیں۔

نکاح میں ایجاب و قبول کرنا، ولی کا ہونا۔ کم از کم دو گواہوں کا ہونا، یہ سب باتیں تواتر سے چلی آ رہی ہیں۔ ❶

---

❶ امام غزالی رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی چند دیگر امور کا ذکر کیا ہے، دیکھیں: المستصفی: ١٣٦

دوسری قسم کی وہ باتیں ہیں جو روایت لے متواتر ہیں۔ آگے اس کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک تو لفظوں میں متواتر اور دوسری معنیٰ میں متواتر۔ جو حدیثیں لفظوں میں متواتر ہیں، ان میں اگر راویوں کی صفات کا لحاظ نہ رکھا جائے، بلکہ صرف گنتی کو دیکھ کر تواتر کا حکم لگایا جائے، تو اس کی مثال کم ہے، اور اگر صرف گنتی کو نہ دیکھا جائے، بلکہ راویوں کی صفات کو ملحوظ رکھ کر حکم لگایا جائے، تو اس صورت میں متواتر حدیثوں کی تعداد بہت زیادہ ہوجاتی ہے۔ جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "شرح نخبة الفكر" میں اس کی تصریح کی ہے [1] اور "فتح الباري" میں اس کی مثالیں دی ہیں۔ [2]

جو حدیثیں معنیٰ میں متواتر ہیں۔ ان کی مثالیں طہارت، نماز، زکوۃ، روزہ، حج، نکاح، خرید وفروخت اور غزوات، ان مسائل میں جو اتفاقی ہیں، بہت پائی جاتی ہیں۔ یہ سب حدیثیں یقینی ہیں۔ ان کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جو مستفیض ہیں۔ مستفیض سے مراد وہ حدیثیں ہیں، جن کو کم از کم تین صحابہ نے روایت کیا ہو۔ [3] ان کے بعد ہر قرن کے راوی بڑھتے گئے ہوں۔ یہاں تک کہ مصنفین نے ان کو اپنی اپنی کتابوں میں درج کردیا۔ ایسی حدیثیں کثرت کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ فقہ کے اصلی مسائل کی بنیاد انہی پر ہے۔

ان کے بعد ان حدیثوں کا درجہ ہے، جن کو محدثین نے صحیح یا حسن کہا ہے۔

پھر وہ حدیثیں ہیں، جن میں اختلاف ہے۔ ان غیر متواتر روایتوں میں جن پر اجماع یا جن کی صحت پر اجماع ہے، وہ حدیثیں بھی یقینی ہیں۔

قرآن مجید بلحاظ دلالت

قرآن مجید کو اگر تعامل اور روایت کے بغیر صرف لغت وقواعد سے سمجھنے کی کوشش

---

1. نزهة النظر: ٨
2. فتح الباري: ١/ ٢٠٣
3. التوضيح الأبهر: ٥٠، المنهل الروي: ٣٢، تدريب الراوي: ٢/ ١٧٣

کی جائے، تو بعض وقت اس کی ظنی یا وہمی دلالت پر عمل کرنا پڑے گا، یا ایسی چیز کا قائل ہونا پڑے گا، جو اجماع کے خلاف ہونے کے باوجود ظاہر عقل کے بھی خلاف ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

پہلی مثال:

قرآن مجید نے محرمات کی فہرست میں پہلا نمبر "أمھات" کا رکھا ہے۔ ❶ "أمھات" "أمّ" کی جمع ہے۔ "أمّ" لغت میں والدہ کو کہتے ہیں، اور مجازاً نانی، دادی اور اوپر کے سلسلہ کی سب عورتوں کو کہہ دیتے ہیں، اور عمومِ مجاز کی صورت میں والدہ، نانی اور دادی وغیرہا سب کو کہتے ہیں۔

اب اگر لغت سے ہی تفسیر کی جائے، تو باوجود تفسیر کے ظنی ہونے کے دادی اور نانی حلال ٹھہریں گی۔ اور اگر مجازی معنی یا عمومِ مجاز لے کر سب کو شامل کرلیا جائے، تو "أمھات" کی دلالت ان پر ظنی بلکہ وہمی ہوگی، کیونکہ بدوں قرینہ مجازی معنی مراد لینا منع ہوتا ہے۔

دوسری مثال:

﴿لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُم ......﴾ ❷ "اپنے باپ کی منکوحات سے نکاح نہ کرو۔" اس آیت میں لفظ "آباء" ہے، جو "أب" کی جمع ہے۔ "أب" لغت میں حقیقتاً والد کو کہتے ہیں، اور مجازاً دادا اور نانا کو بھی کہہ دیتے ہیں، اور عمومِ مجاز کے اعتبار سے والد، دادا اور نانا سب کو کہہ دیتے ہیں۔

یہاں لغت کا ایک اور قاعدہ بھی ہے کہ جب جمع کی نسبت جمع کی طرف ہو، تو اس وقت پہلی جمع سے ایک ایک فرد کی نسبت دوسری جمع کے ایک ایک فرد کی طرف

---

❶ النساء: ۲۳

❷ النساء: ۲۲

ہوتی ہے۔ پس اس قاعدہ کے لحاظ سے بھی "اباؤکم" جو دو جمع ہیں۔ ایک "اباء" (باپ) دوسری "کُمْ" (تم)، ان سے ہر ایک مخاطب کا ایک ایک باپ بھی مراد ہوسکتا ہے، مگر امت کا اجماع ہے کہ یہاں "آباء" والد، دادا اور نانا سب کو شامل ہے۔ پس اگر حدیث اور تعامل کو چھوڑ کر قرآن کی تفسیر محض قواعد اور لغت سے کی جائے، تو پھر دادا اور نانا کی منکوحہ کو حلال کہنا پڑے گا یا دلالت ظنی بلکہ وہمی پر عمل کرنا پڑے گا۔

تیسری مثال:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ......﴾[1] "تم پر تمہاری مائیں اور لڑکیاں حرام کردی گئیں ہیں۔" یہاں "بنات" سے بحث ہے۔ "بنات" جمع ہے "بنت" کی۔ "بنت" کا حقیقی معنی لڑکی، اور مجازی معنی کے اعتبار سے پوتی اور نواسی کو بھی کہہ دیتے ہیں، اور عموم مجاز کی صورت میں دونوں پر اطلاق ہوسکتا ہے، اور اگر تعامل وسنت سے اس کا مطلب سمجھا جائے، تو اس آیت سے لڑکیوں، پوتیوں اور نواسیوں سب کے ساتھ نکاح کی حرمت ثابت ہوگی۔ اگر محض لغت وقواعد سے اس کا مطلب لیا جائے، تو یا پھر پوتیوں اور نواسیوں سے نکاح کرنا حلال ماننا پڑے گا، یا قرآن کی ظنی دلالت بلکہ وہمی پر عمل کرنا پڑے گا۔

پس معلوم ہوا کہ قرآن مجید سے بغیر روایت کے ہر جگہ تعیین حاصل نہیں ہوسکتی، بلکہ ظن یا وہم حاصل ہوتا ہے۔

چوتھی مثال:

﴿عَمّٰتُكُمْ﴾ "تمہاری پھوپھیاں" (تم پر حرام کی گئی ہیں) "عمّات" جمع

---

[1] النساء: ۲۳

ہے "عمّة" کی۔ "عمّة" لغت میں پھوپھی کو کہتے ہیں۔ مجازاً باپ، دادا اور نانا کی پھوپھی کو بھی کہہ دیتے ہیں، اور عموم مجاز کے اعتبار سے سب پر اطلاق ہوتا ہے۔ یعنی اپنی پھوپھی اور سب اصول کی پھوپھیوں کو شامل ہے۔ اسی پر تعامل ہے، مگر محض لغت کی مدد سے صرف اپنی پھوپھی حرام ٹھہرے گی اور باقی کے متعلق دلالت ظنی بلکہ وہمی پر اکتفا کرنا پڑے گا۔

پھر طرفہ یہ ہے کہ لغت کی طرف رجوع کرنے سے جو معنی متعین ہوگا، وہ بھی ظنی ہوگا۔ کیونکہ لغت کا بہت سا حصہ اصمعی اور خلیل وغیرہ نے اشعار اور امثالِ عرب سے ہی لیا ہے، اور یہ سب اخبار آحاد سے منقول ہیں [1] اور معانی کی تعیین میں بعض جگہ قیاس سے بھی کام لیا ہے، اور یہ امور ظنی ہیں۔

پانچویں مثال:

﴿خَالَاتُكُمْ﴾ "تمہاری خالائیں" تم پر حرام ہیں۔ "خالات" جمع ہے "خالة" کی۔ "خالة" لغت میں والدہ کی ہمشیرہ کو کہتے ہیں۔ یہ حقیقی معنی ہیں، اور مجازاً والدہ، والد، دادا، دادی، نانی کی خالاؤں کو بھی "خالة" کہتے ہیں، اور عمومِ مجاز کے لحاظ سے سب پر اطلاق ہوتا ہے، اور تعامل و روایت سے اسی کو صحیح سمجھا گیا ہے۔ اگر تعامل سے قطع نظر کر کے صرف قواعد اور لغت کی مدد سے قرآن کی تفسیر کی جائے،

---

[1] حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ایک جگہ لغت کی استنادی حیثیت پر بڑی عمدہ بحث کی ہے..... جس کا خلاصہ یہ ہے: "جن راہوں اور سندوں سے عربی لغت نقل ہو کر آئی ہے، وہ بھی اصلاً "خبرِ واحد" ہیں، ان کی نقل میں بھی حافظے اور فہم کا ہی دارومدار ہے۔ الفاظ کیسے یاد رہے؟ روایت بالمعنی ہے یا باللفظ؟ بالمعنی ہے تو فہم راوی کی پوزیشن کیا ہے؟ یعنی وہ سارے ہی اعتراضات لغت عربی پر وارد ہو سکتے ہیں، جو حدیث رسول پر کیے جا رہے ہیں، پھر حدیث کو ترک کر کے مجرد عربی لغت پر اعتماد کی وجہ کیا ہے؟ (الصواعق المرسلة: ٢/٣٤)، (الرحیق)

تو ظنی معنی بلکہ وہمی مراد لینے پڑیں گے، یا صرف اپنی خالہ کو حرام کہنا پڑے گا اور باقی کو حلال۔

چھٹی مثال:

﴿وَبَنَاتُ الْأَخِ﴾ ''بھائی کی لڑکیاں'' تم پر حرام کی گئی ہیں۔ اس کی توضیح پہلے گزر چکی ہے۔

ظن اور حجیت

اصول فقہ میں "مبادئ لغویہ" کی بحث میں قرآنی الفاظ کو خفاء اور ظہور کے اعتبار سے چند اقسام پر منقسم کیا گیا ہے، اور خفاء کے لحاظ سے چار اقسام بیان کیے گئے ہیں:

(۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (٤) متشابہ

خفی کا بیان

"خفي" اس لفظ کو کہتے ہیں، جس کے معنی پر کچھ پردہ پڑ جائے۔ اس کی وجہ یہ نہ ہو کہ لفظ کے لغوی معنی میں کچھ خفاء ہو، بلکہ کسی اور عارضہ کی بناء پر ہو جس کی بناء پر اس کا معنی ظاہر نہ رہے،[1] جیسے "سارق" (چور) کا لفظ لغوی معنی کے اعتبار سے تو اس میں کوئی خفاء نہیں، مگر "سارق" (چور) کے بعض مصداق ایسے ہیں، جن کے عرف میں اور نام مشہور ہوگئے ہیں۔ جیسے جیب تراش، کیسہ بر، کفن بر۔ اب یہ شبہ گزرتا ہے کہ ان کو "سارق" (چور) کہا جائے یا نہ؟ تحقیق کے بعد اس کا معنی معلوم ہوسکتا ہے۔

مشکل

"مشکل" اس لفظ کو کہتے ہیں جس میں نفس صیغہ میں بھی کچھ خفاء ہو،[2] مثلاً

[1] أصول البزدوي: ۹، أصول السرخسي: ۱/۱٦۷، أصول الشاشي: ۸۰۔

[2] أصول السرخسي: ۱/۱٦۸، أصول الشاشي: ۸۱

ایک لفظ مشترک ہو، مگر ایک معنی کی تعیین پر کوئی قطعی دلالت نہ ہو، جیسے "أنّی" کا لفظ آیت کریمہ ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ ❶ (اپنی کھیتی کو جیسے چاہو آؤ) میں ہے۔ اس آیت میں لفظ "أنّی" مشترک ہے، اس کے دو معنی ہیں: ایک معنی ہے "کیف" (جس طرح) یعنی جس حالت میں تم چاہو۔

دوسرا معنی ہے "أین" (جہاں) یعنی جس جگہ چاہو۔

اب ایک فریق (شیعہ) جو دوسرے معنی کو لیتا ہے، وہ عورت سے غیر فطری مجامعت کو جائز قرار دیتا ہے۔ اور جو فریق پہلا معنی لیتا ہے، وہ آیت سے جواز کا قائل نہیں ہوتا، بلکہ قیاس اور حدیث ❷ اور سیاق وسباق سے اس کو حرام قرار دیتا ہے۔

احادیث کی صحت میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر مجموعہ کے اعتبار سے قابل استناد ہیں۔ ❸

① قیاس کی صورت یہ ہے کہ مردوں سے لواطت چونکہ حرام ہے، ❹ اسی طرح عورت سے بھی حرام ہونی چاہیے۔

② حیض میں مباشرت کی ممانعت میں چونکہ جو لفظ "أذیً" (گندگی) مذکور ہے،

---

❶ البقرۃ:۲۲۳

❷ سنن أبي داود: کتاب الطب، باب في الکاھن،(حدیث:۳۹۰٤)، سنن الترمذي: کتاب الطھارۃ، باب ما جاء في کراھیة إتیان الحائض،(حدیث:۱۳۵)، سنن ابن ماجه: کتاب الطھارۃ، باب النھي عن إتیان الحائض،(حدیث:٦۳۹)، مسند أحمد ۲/٤۰۸(۹۲۷۹)، سنن الدارمي: کتاب الطھارۃ، باب من أتی امرأته في دبرھا (حدیث: ۱۱۱٦)

❸ تفصیل کے لیے دیکھیں: التلخیص الحبیر:۳/۱۷۹، إرواء الغلیل:۷/٦۸(۲۰۰٦)

❹ سنن أبي داود: کتاب الحدود، باب فیمن عمل عمل قوم لوط، (حدیث:٤٤٦۲)، سنن الترمذي: کتاب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، (حدیث:۱٤۵٦، ۱٤۵۷) سنن ابن ماجه: کتاب الحدود، باب من عمل عمل قوم لوط (حدیث: ۲۵٦۱)، المستدرك: ٤/۳۹۵، (حدیث:۸۰٤۷)، ابن حبان: ۱۰/۳٦۵(٤٤۱۷) اس حدیث کو امام ترمذی نے "حسن غریب" ابن حبان، حاکم، ذہبی اور البانی (رحمہم اللہ) نے "صحیح" کہا ہے۔ (صحیح الترغیب والترھیب:۲/٦۲۲،(۲٤۲۱)

اس سے بھی یہ نکالتے ہیں کہ غیر فطری مجامعت چونکہ گندگی کی جگہ ہوتی ہے، اس لیے حرام ہے۔

④ اسی طرح لفظ "حَرثٌ" (کھیتی) سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ غیر فطری مجامعت کا محل کھیتی کی جگہ نہیں، بلکہ گندگی کی جگہ ہے۔

مگر ان قیاسات سے دلالت قطعی نہیں ہوتی، اس لیے اس لفظ "أَنّیٰ" کو "کیف" کے معنی میں "مؤول" کہتے ہیں۔

مؤول اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے دو معنوں میں سے ایک معنی کو غلبہ ظن کی بناء پر ترجیح دی جائے۔ [1] پس مؤول کی دلالت ظنی ہوگی۔

مجمل

اس لفظ کو کہتے ہیں جہاں مختلف معانی سے ایک معنی کو ترجیح دینے کے لیے متکلم کی طرف رجوع کرنا پڑے، [2] جیسے آیت ﴿ وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ﴾ [3] (اللہ نے بیع حلال کی اور ربا حرام کی)۔ اس آیت میں "ربا" کی کوئی تفسیر نہیں کی، نہ کسی دوسری آیت میں اس کا ذکر ہے، نہ ہی سیاق وسباق سے کچھ پتہ چلتا ہے۔ ہاں روایت اور سنت میں اس کی تفسیر موجود ہے۔ [4]

پس جو شخص محض لغت سے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کرے گا، لاچار ہو کر

---

[1] المحصول للرازي:٣/٢٣٢، روضة الناظر:١/٥٠٨، إرشاد الفحول:٢٦٣۔

[2] أصول البزدوي:١/٩٠، أصول السرخسي:١/١٢٧، إرشاد الفحول:٢٥٠، أصول الشاشي:٨١۔

[3] البقرة:٢٧٥

[4] اس سے مراد سود کی وہ انواع واقسام ہیں، جن کی تفصیل احادیث میں وارد ہے اور نبی اکرم ﷺ نے سود کی وجہ سے ان بیوع کو حرام قرار دیا ہے، مثلاً دیکھیں: بخاري (٢٣١٢)، مسلم (٣٧٤٩، ٣٨٨٧، ٤٠٨٣، ٤٠٨٧)، أبوداود (٣٤٦١، ٣٥٤١)، ابن ماجه (١٨، ٢٢٥٧)

عہدِ رسول اللہ ﷺ کے عرف کا تتبع کرے گا۔ وہ عرف تو روایت کی کتابوں میں ہی ملے گا، پھر لغت کی کتابیں بھی خبر واحد کے حکم میں ہیں، بلکہ اس سے بھی کم۔ پس مسئلہ ظنی بن جائے گا۔

متشابہ

جہاں متکلم کی مراد بالکل مجہول ہو، متکلم سے بھی بیان کی توقع نہ ہو [1] جیسے حروف مقطعات۔ مگر ان حروف کو اس صورت میں "متشابہات" میں داخل کر سکتے ہیں، جب ان حروف سے ان کے اپنے معانی مراد نہ ہوں۔ اگر ان حروف سے ان کے اپنے معانی مراد لیے جائیں، تو پھر یہ حروف "متشابہات" میں داخل نہیں ہوں گے۔ بعض اس جگہ آیات صفات کو پیش کرتے ہیں [2] مگر ان آیات میں معانی کے اعتبار سے تشابہ نہیں، بلکہ خارجی کیفیت کے اعتبار سے تشابہ ہے۔

قرآن میں محتمل الفاظ

قرآن مجید میں بعض ایسے الفاظ ہیں، جن میں دو احتمال ہیں، لیکن کسی ایک کو ترجیح دینے کی کوئی ٹھوس دلیل نہیں۔

پہلی مثال: ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [3]

''والدہ اپنے بچے کی وجہ سے ضرر نہ دی جائے یا ضرر نہ دے۔''

اب لفظ ﴿لَا تُضَآرَّ﴾ میں معلوم اور مجہول دونوں مساوی احتمال ہیں۔ [4] جو اختلافِ قراءت کے قائل ہیں، وہ دونوں معنی مراد لے سکتے ہیں، مگر جو مختلف قراءت کے قائل نہیں، جیسے منکرین حدیث، وہ کیا کریں گے؟

---

[1] أصول السرخسي: ١/١٦٩

[2] دیکھیں: أصول البزدوي: ١/٣٥٧، إرشاد الفحول: ٧٨

[3] البقرة: ٢٣٣

[4] تفسير الطبري: ٢/٥٠٣، الكشاف: ١/١٣٩، فتح القدير: ١/٣٧١۔

دوسری مثال: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ ❶

''نہ ضرر دیا جائے یا نہ ضرر دے منشی اور نہ گواہ۔''

یہاں بھی دونوں احتمال مساوی ہیں۔ ❷

تیسری مثال: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ ❸

''قسم ہے رات کی جب آئے یا جائے۔''

یہاں بھی دونوں احتمال مساوی ہیں۔ ❹

چوتھی مثال: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ ❺

''یا وہ معاف کرے جس کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے۔''

ولی اور خاوند دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ ❻ اگر ایک کو ترجیح دی جائے گی، تو قطعی نہیں ہوگی۔

پانچویں مثال: ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ ❼

''طلاق والی عورتیں تین حیض یا تین طہر انتظار کریں۔''

حیض یا طہر دونوں کا مساوی احتمال ہے۔ ❽

---

❶ البقرة:٢٨٢

❷ الكشاف:١/١٦١، فتح القدير:١/٤٥٢

❸ التكوير:١٧

❹ تفسير الطبري:١٢/٤٦٩، تفسير القرطبي:١٩/٢٠٧، مفردات القرآن:٩٧٨، فتح القدير:٥/٥٥١

❺ البقرة:٢٣٧

❻ تفسير الطبري:٢/٥٥٤، تفسير البغوي:١/٢٨٦، تفسير القرطبي:٣/١٩٢، تفسير ابن كثير:١/٣٨٨، روضة الناظر:١٨١۔

❼ البقرة:٢٢٨

❽ تفسير الطبري:٢/٤٥٢،تفسير القرطبي:٣/١٠٧، تفسير ابن كثير:١/٣٦٣، مفردات القرآن:١١٧٦۔

منکرین حدیث قرآن کی تفسیر میں متفق نہیں، جس سے صاف اور واضح ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی دلالت قطعی نہیں، بلکہ ظنی ہے۔

بلکہ مقام حدیث (۸۶/۱) میں ہے:

''میں اپنے فہمِ قرآن کو کبھی سہو و خطا سے مبرا نہیں سمجھتا۔''

پس ثابت ہوا کہ قرآنی دلالت ہمیشہ یقینی نہیں ہوتی۔

یقین اور ظن میں فرق:

یقین کی تحقیق گزر چکی ہے، مگر ظن کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔ اس لیے اس کے متعلق بھی کچھ سنیے۔

ظن کا لفظ کبھی یقین کے مقابل بولا جاتا ہے۔ اس وقت کبھی لفظ ظن سے وہ تصدیق مراد ہوتی ہے، جس میں دوسری جانب کا بھی احتمال ہو، مگر کمزور ہو، جیسے "محکم" کے علاوہ باقی الفاظ "ظاہر، نص، مفسر" کے مفہوم میں احتمال ہوتا ہے، اور احتمال کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

ظاہر

اس کلام کو کہتے ہیں جس کے سننے سے ہی سننے والے پر اس کی مراد ظاہر ہو جائے۔ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے۔[1]

نص

اس کلام کو کہتے ہیں جس کے سننے سے مراد بھی معلوم ہو جائے اور متکلم نے بھی اسی لیے وہ کہا ہو۔[2] ان دونوں کی مثال یہ ہے:

---

[1] المعتمد في أصول الفقه: ۱/ ۲۹۵، أصول البزدوي، ۱/ ۸، روضة الناظر: ۱۷۸

[2] المعتمد في أصول الفقه: ۱/ ۲۹۵، أصول البزدوي: ۱/ ۸، أصول السرخسي: ۱/ ۱٦٤، روضة الناظر: ۱۷۷

﴿وَ أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ [1]

''اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا (سود) کو حرام ٹھہرایا ہے۔''

یہ آیت بیع اور سود میں فرق کرنے کے لیے اتاری گئی ہے۔ کفار کے اس قول کی تردید مقصود ہے، جو کہتے تھے۔ ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ [2] (بیع اور سود برابر ہیں)، اس آیت سے بیع کی حلت اور سود کی حرمت سنتے ہی معلوم ہو جاتی ہے۔ پس یہ آیت سود اور بیع میں فرق کرنے کے لیے تو ''نص'' ہوگی، اور بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں ''ظاہر'' ہوگی۔ ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا تو واجب ہوگا، مگر ان کا مفہوم یقینی نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں تاویل و تخصیص کا احتمال قائم ہے۔ حقیقی معنی میں مجازی معنی کا احتمال ہوتا ہے، اور عام میں تخصیص کی گنجائش ہوتی ہے۔

مفسر

''مفسر'' اسے کہتے ہیں جو نص سے زیادہ واضح ہو، اور اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال نہ رہے، مگر نسخ کا احتمال باقی ہو۔ [3] مفسر کی دلالت تو قطعی ہوتی ہے، مگر نسخ کے احتمال سے ''محکم'' کی طرح قطعی نہیں ہوتا۔ نص اور ظاہر کی دلالت بھی قطعی نہیں ہوتی۔ اس لیے ان کو دلالت کے اعتبار سے ظنی کہا جائے گا، ظنی کا یہ مفہوم منطقی ہے، اور اہل علم عام طور پر ظن کا لفظ بول کر یہی معنی مراد لیتے ہیں، مگر عرف میں اس کو یقین بھی کہتے ہیں، اور قرآن نے بھی اس کو ''علم'' ہی کہا ہے:

---

[1] البقرة: ٢٧٥

[2] البقرة: ٢٧٥

[3] أصول البزدوي، ١/ ٨، ٧٨، أصول السرخسي: ١/ ١٦٥۔

﴿ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوْهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُوْنَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ ❶

''کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے تو پیش کرو، تم تو ظن کی ہی پیروی کرتے ہو۔''

اس جگہ ''علم'' کا لفظ بول کر مسائل وحی کو بھی مراد لیا ہے، جیسا کہ سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے، حالانکہ وحی کے الفاظ میں بعض ایسے الفاظ بھی ہوتے ہیں، جن کی دلالت منطقی لحاظ سے ظنی ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایسے ظن کو قرآن ''علم'' سے تعبیر کرتا ہے۔

ظن کا ایک اور معنی (جس کی قرآن مذمت کرتا ہے) وہ شک ہے، جیسے:

﴿ إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَّمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِيْنَ ﴾ ❷

''ہم صرف گمان کرتے تھے، یقین نہیں کرتے تھے۔''

ظن کا اطلاق یقین پر بھی ہوتا ہے، جیسے:

﴿ يَظُنُّوْنَ أَنَّهُمْ مُّلَاقُوْا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ﴾ ❸

''وہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے رب کو ملنے والے ہیں۔''

جس ظن کی قرآن مذمت کرتا ہے، وہ شک کے معنی میں ہے، اور جس کو منطقی ظن کہتے ہیں، قرآن اس کو علم کہتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيْمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا

---

❶ الأنعام:١٤٩

❷ الجاثية:٣٢

❸ البقرة:٤٦

تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَی الْكُفَّارِ﴾❶

''اے ایمان والو! جب تمہارے پاس ایماندار عورتیں ہجرت کر کے آئیں، تو ان کا امتحان کرلیا کرو۔ ان کے ایمان سے اللہ خوب واقف ہے۔ اگر تم کو ان کے ایمان کا علم ہو جائے، تو ان کو کافروں کے حوالے نہ کرو۔''

یہ ظاہر ہے کہ انسان کے دل کا پتہ لگانا انسان کے لیے محال ہے، پس مہاجر عورتوں کے امتحان کرنے سے جو تصدیق حاصل ہوگی، وہ منطقی اصطلاح میں غیر یقینی ہوگی، مگر قرآن اس کو ''علم'' کہتا ہے۔ اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ انسانی کوشش سے جو تصدیق ہوگی، وہ شریعت میں علم ہے، وہ ظن نہیں جس کی قرآن مذمت کرتا ہے۔

ماقبل کا خلاصہ

① قرآن مجید اگرچہ ثبوت کے لحاظ سے متواتر ہے، مگر قرآن ہونے کے لیے اس کا متواتر ہونا ضروری نہیں۔

② قرآن مجید دلالت کے اعتبار سے بہت جگہ ظنی ہے۔ خاص کر اگر روایت اور تعامل سے مدد نہ لی جائے۔

ا کیونکہ امور نقلیہ کے افادۂ مقصود کے لیے جن امور کی ضرورت ہے، وہ سب کے سب ظنی ہیں۔

ب جن کے نزدیک ''أدلہ نقلیہ'' سے یقین ہوسکتا ہے، ان کے نزدیک بھی ہر جگہ یقین حاصل نہیں ہوتا۔

③ قرآن مجید جن لوگوں نے آنحضرت ﷺ سے سنا، پھر اور لوگوں کو سنایا، ان کے نزدیک بھی قرآن، قرآن ہی تھا، حالانکہ اس وقت ان کو تواتر سے نہیں پہنچا۔

❶ الممتحنة: ١٠

④ قرآن مجید میں بعض الفاظ ایسے ہیں، جن کا مدلول یقینی طور پر متعین نہیں ہوسکتا۔ پس ان کی دلالت ظنی ہوئی۔

⑤ منطقیوں کے نزدیک قرآن مجید بلحاظ مضمون یقینی نہیں، بلکہ ظنی چیز ہے، یعنی مقبولات میں داخل ہے جو غیر یقینی ہیں۔

⑥ قرآن مجید میں بعض الفاظ ایسے ہیں، جن میں دو مساوی احتمال موجود ہیں۔

⑦ احادیث کا وہ حصہ جس کا دین سے تعلق ہے، اکثر یقینی ہے، کیونکہ کچھ تواتر لفظی سے اور بہت سا تواتر معنوی سے ثابت ہے، اور بہت سی احادیث وہ ہیں جن پر امت کا اجماع ہے، اور بہت سی ایسی ہیں، جن کی صحت پر اجماع ہے۔ یہ سب امور ثبوت کے اعتبار سے یقینی ہیں۔ ان کے علاوہ وہ حدیثیں رہ جاتی ہیں جن کی صحت مختلف فیہ ہے، ان کے بارہ میں حقیقت حال کا سراغ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ان کی صحت و سقم کے بارہ میں ایک محقق کے لیے مقام علم تک پہنچنا آسان ہے۔ ❶

⑧ حدیث جیسے یقینی ہوتی ہے، کبھی ظنی بھی ہوتی ہے۔ جیسے قرآن کبھی ظنی ہوتا ہے اور کبھی یقینی۔

⑨ خبر واحد کے ذریعہ حدیث پہنچے یا قرآن، دونوں پر عمل لازم آتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ ❷

---

❶ تفصیل کے لیے دیکھیں: مجموع الفتاوی لابن تیمیة: ۱۸/۱٦

❷ التوبة: ۱۲۲

’’کیوں نہیں ہر فرقہ سے ایک یا دو یا زیادہ آدمی نکلتے کہ دین میں سمجھ حاصل کریں اور اپنی قوم کو جا کر ڈرائیں۔ شاید وہ ڈر جائیں۔‘‘

اس آیت میں دینی علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ ہر فرقے سے ایک طائفہ نکلے اور علم پڑھ کر اپنی قوم کو وعظ و تبلیغ کرے۔

قاموس میں لکھا ہے:

" والطائفة القطعة من الشيء أو الواحد فصاعدا "[1]

’’طائفہ کسی چیز کے ٹکڑے، یا ایک یا ایک سے زیادہ کو کہتے ہیں۔‘‘

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید سے اگر ایک آدمی بھی واقف ہو جائے، تو وہ اپنی قوم کو اکیلا ہی جا کر تبلیغ کر سکتا ہے۔ حالانکہ ایک کی خبر، خبر واحد ہی ہے، جو ظنی ہے، پس جب اپنی قوم کو قرآن پڑھائے گا یا سنائے گا، تو ضروری ہے کہ اس کی قوم اس پر اعتماد کر کے قرآن کو قرآن کہے گی اور قرآن ہی سمجھے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن کہنے اور قرآن سمجھنے کے لیے ضروری نہیں کہ تواتر سے پہنچے، اگر تواتر ضروری ہوتا، تو ایک کثیر التعداد کو جانے اور وعظ کرنے کا حکم ہوتا۔

10 ظن کے چار معنی ہیں:

ایک یقین ہے، جیسے:

﴿ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلَاقُوْ رَبِّهِمْ ﴾[2]

’’یقین کرتے ہیں کہ وہ اپنے رب کو ملنے والے ہیں۔‘‘

دوسرا ظن غالب ہے، جس کو قرآن نے ’’علم‘‘ کہا ہے اور حدیثوں میں سے خبر واحد کو بھی بعض لوگ اسی معنی سے ظنی کہتے ہیں۔ ایسے ظن کو یقین بھی کہتے ہیں۔

---

[1] القاموس المحيط: ٧٦٩

[2] البقرة: ٤٦

تیسرا معنیٰ شک اور وہم ہے، جیسے ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَّنْ يَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ﴾ ❶

چوتھا معنیٰ جھوٹ ہے، جیسے:

﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّوْنَ﴾ ❷

''یہ لوگ صرف جھوٹ بولتے ہیں۔''

اسی تیسرے اور چوتھے معنیٰ کے لحاظ سے ظن کی مذمت کتاب وسنت میں وارد ہے:

'' حَيْثُ وُجِدَ الظَّنُّ مَذْمُوْمًا مُتَوَعَّدًا عَلَيْهِ بِالْعِقَابِ فَهُوَ الشَّكُّ '' ❸

''جہاں ظن کی مذمت وارد ہے اور اس پر عذاب کی وعید ہے، اس سے مراد شک ہوگا۔''

وقال ثعلب: '' اَلْعَرَبُ تَجْعَلُ الظَّنَّ عِلْمًا وَّ شَكًّا و كَذِبًا '' ❹

''عرب ظن کو علم، شک اور جھوٹ میں استعمال کرتے ہیں۔''

---

❶ الفتح:١٢

❷ البقرة:٧٨

❸ الإتقان: ١/٣٦٣

❹ الإتقان: ١/١٦٤، تفسير القرطبي: ٢/٨

قرآن وحدیث

دونوں یقینی ہیں

جب یقین اور ظن کا معنی واضح ہوگیا، اور یہ بھی واضح ہوگیا کہ کسی کے متعلق یہ کہنا کہ "یقینی ہے" اس کے تین معنی ہوتے ہیں:

① اس کا ثبوت یقینی ہے، کیونکہ متواتر ہے، یا اس پر اجماع ہے، یا آنحضرت ﷺ سے خود سنی ہے۔

② اس کا مفہوم یقینی طور پر یہی ہے، کیونکہ یہ محکم ہے، یا مفسر ہے، صرف نص یا ظاہر یا مؤول یا خفی یا مجمل یا مشکل یا متشابہ نہیں۔

③ اس کا مضمون یقینی ہے، کیونکہ بدیہی ہے، یا اس پر برہان موجود ہے۔

تو اب اس دعویٰ "کہ دین یقینی ہونا چاہیے، ظنی چیز دین نہیں ہوسکتی" کو سمجھنا آسان ہوگیا، کیونکہ اس جگہ یقینی سے مراد اگر یہ ہو کہ اس کا ثبوت یقینی ہونا چاہیے، تو پھر مندرجہ ذیل باتوں میں غور کرنا چاہیے:

① قرآن مجید کی تبلیغ کرنے کا حق ایک آدمی کو نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس قدر آدمی ہونے چاہییں جن سے تواتر متحقق ہوجائے، کیونکہ تواتر کے بغیر جو خبر ہوگی، وہ ظنی ہوگی، اور ظنی چیز دین نہیں ہوسکتی۔

② کسی اخبار یا پرچے میں ایک آدمی کے مضمون کو دین سمجھ کر شائع نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ایک آدمی کی خبر ظنی ہوتی ہے اور ظنی چیز دین نہیں ہوسکتی، بلکہ اس

قدر آدمی ہونے چاہئیں، جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔

③ پھر تبلیغ میں ایک آدمی کا ترجمہ معتبر نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ ایک کی بات ظنی ہوتی ہے اور ظنی امر دین نہیں ہوسکتا۔

④ پھر لغت میں ایک آدمی کی شہادت قبول نہیں ہونی چاہیے، جبکہ عموماً اہل لغت ایک ایک آدمی کی شہادت لے لیتے ہیں، کیونکہ یہ ''چیز ظنی'' ہوگی اور ''ظنی چیز دین نہیں ہوتی۔''

⑤ اگر حدیثیں اس لیے دین نہیں کہ ظنی ہیں، تو جو حدیثیں یقینی ہیں، ان کو دین ماننا چاہیے، چنانچہ مندرجہ ذیل قسم کی حدیثیں یقینی ہیں:

① ...... جو لفظاً متواتر ہیں، کیونکہ متواتر میں عدد معین کی شرط صحیح نہیں، بلکہ جس عدد سے علم حاصل ہو، وہ تواتر کے لیے کافی ہے، اور راویوں کے عالی صفات گنتی کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، بلکہ بہت سی صفات گنتی سے بھی بڑھ جاتی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''فتح الباري'' میں لکھا ہے کہ:

'' نكت علوم الحديث'' اور ''شرح نخبة الفكر'' میں، میں نے اس شخص کا رد کیا ہے، جو کہتا ہے کہ متواتر کی مثال صرف حدیث «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا ......» ہے، یعنی ''جو مجھ پر عمداً جھوٹ بولے''

اور میں نے بیان کیا ہے کہ متواتر کی مثالیں بہت ہیں:

ا «مَنْ بَنٰى لِلّٰهِ مَسْجِدًا ......» (جو اللہ کے لیے مسجد بنائے)

ب موزے پر مسح کرنے کی حدیث۔

ج رفع یدین کی حدیث۔

د شفاعت کی حدیث۔

ہ حوض کی حدیث

و آخرت میں اللہ کے دیدار کی حدیث

ز «اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» ''امام قریش سے ہوں گے۔'' [1]

② ...... وہ حدیثیں جو معناً متواتر ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ:

''طہارت، نماز، زکوۃ، روزہ، حج، خرید وفروخت، نکاح اور غزوات کے احکام میں بہت سی حدیثیں معناً متواتر ہیں۔'' [2]

③ ...... وہ حدیثیں جن پر امت کا اجماع ہے اور اس قسم کی حدیثیں بے شمار ہیں۔

④ ...... وہ حدیثیں جن کی صحت پر محدثین کا اجماع ہے، جیسے بخاری، مسلم کی وہ حدیثیں جن پر بعد میں کسی محدث نے تنقید نہیں کی۔

ان چار قسم کی حدیثوں کو بسبب یقینی ہونے کے دین سمجھنا چاہیے [3]۔ اگر دین کے یقینی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ:

- دین وہ کلام ہوگا، جس کا مدلول یقینی ہو، تو اس صورت میں قرآن و حدیث دونوں برابر ہیں۔
- اگر حدیث کے بعض کلمات کی دلالت ظنی ہے، تو اس طرح قرآن کے بعض کلمات کی دلالت بھی ظنی ہے۔
- اگر قرآن کے بعض کلمات کی دلالت یقینی ہے، تو حدیث کے بعض کلمات کی دلالت بھی یقینی ہے۔

چنانچہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر دین کے یقینی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ:

---

[1] فتح الباري : ۲۰۳/۱

[2] حجة الله البالغة: ۱۰٤/۱ (مؤلف)

[3] تفصیل کے لیے دیکھیں: مجموع الفتاوی لابن تیمیة: ۱۸/۱٦۔۲۲۔ مختصر الصواعق لابن القیم: ۳۷۲/۲۔ مذکرة أصول الفقه للشنقیطی: ۱۸۲۔

- اس کا مضمون یقینی ہے، تو اس مسئلہ میں قرآن و حدیث دونوں برابر ہیں۔ متکلمین دونوں کو یقینی کہتے ہیں اور منطقی کسی کو بھی یقینی نہیں کہتے، نہ قرآن کو اور نہ حدیث کو، بلکہ دونوں کو مقبولات میں داخل کرتے ہیں اور مقبولات ظنی ہوتی ہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

تاریخ ہونا دین کے منافی نہیں

کسی امر کا دین ہونا اس امر کے منافی نہیں کہ وہ تاریخ بھی ہو۔

- قرآن مجید باوجود اس کے کہ دین ہے، تاریخ پر بھی مشتمل ہے۔ اس طرح احادیث دین بھی ہیں اور دین کی ابتدائی تاریخ بھی ہے، جیسے قرآن مجید میں دین پر عمل کرنے والوں اور منکروں کا مفصل بیان ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کا ذکر ہے۔ جیسے قرآن میں احکام ہیں، ایسے احادیث میں بھی احکام ہیں۔

دین کے یقینی ہونے کے دلائل

اگرچہ دین کے یقینی اور ظنی ہونے کی بحث ایک حد تک مکمل ہو چکی ہے، مگر پھر بھی ناظرین کی تسلی کے لیے ان دلائل کی حقیقت بھی کھول کر بیان کرنا ضروری ہے، جو بعض منکرین حدیث نے بیان کیے ہیں۔

پہلی دلیل

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [1]

---

[1] یونس: ٣٦

''اور ان میں سے اکثر ظن ہی کی پیروی کرتے ہیں۔ یقیناً ظن حق کے مقابلہ میں کوئی فائدہ نہیں دے سکتا۔ اللہ جانتا ہے جو کچھ وہ کرتے ہیں۔''

کسی خبر کے متعلق یہ کہنا کہ یہ یقینی ہے، اس کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

1. اس کا ثبوت یقینی ہے۔
2. اس کی دلالت یقینی ہے۔
3. اس کا مضمون یقینی ہے۔ (واقعہ کے اعتبار سے)

اس آیت میں حق اور ظن کا اطلاق تیسرے معنے کے اعتبار سے ہے۔ یعنی شرک حق نہیں، بلکہ ظنی چیز ہے۔ واقعہ کے خلاف ہے، اور ظن کا اطلاق چونکہ یہاں حق کے مقابلہ میں ہے، اس لیے اس مقام پر ظن کا معنی جھوٹ اور باطل کا ہے، اور حق کا معنی واقعہ کے موافق ہونے کا ہے۔

« فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ » [1]

حق اور صدق کا معنی ایک ہی ہے، یعنی سچی اور پکی بات، اور ظن کے معنے ہوئے جھوٹی اور کچی بات۔ اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ یہ مشرک اپنے دین میں کسی حجت اور دلیل کی پیروی نہیں کرتے، بلکہ اپنے آباء و اجداد کے پیچھے بے سوچے سمجھے جا رہے ہیں۔

زمخشری نے یہ معنی کیا ہے کہ اللہ پر جو ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ علم کے درجے کا نہیں، بلکہ ظن کے درجہ میں ہے۔ [2] اعتقادات میں دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور باقی عملی احکام میں دلائل ظنیہ (منطقی معنی کے اعتبار) سے

---

[1] صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، (حديث: ٤٨٤٠) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن، (حديث: ٢٥٦٣)

[2] الكشاف: ١/٥٢٠

بھی کام چل سکتا ہے۔ اس صورت میں ظن سے منطقی معنی مراد لینا پڑے گا۔ مگر ظن کی مذمت کا تعلق خاص محل کی وجہ سے ہوگا، یعنی اعتقادی امور میں یقین کی ضرورت ہے، ظن کافی نہیں، اور قرائن وہ ادلہ ہوں گے، جو ظنی دلائل کے واجب العمل ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر ہو چکا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس آیت میں صرف اس امر کا ذکر ہے کہ دین میں پکی اور سچی بات ہونی چاہیے اور پکی اور سچی ہونے کے مراتب ہوتے ہیں۔

یقین کے مراتب

اعتقادت میں اعلیٰ درجہ درکار ہے اور عملیات میں ادنیٰ درجہ بھی کافی ہے، اور دونوں مرتبوں کو ظن مذموم نہیں کہہ سکتے، بلکہ ظن مذموم شک، وہم، جھوٹ کے معنی میں ہے۔ منطقی معنی کے ساتھ کسی شیء کا ظنی ہونا، اس کے حق ہونے کے منافی نہیں۔ ہاں اعتقادات میں چونکہ قطعی دلائل درکار ہوتے ہیں، اس لیے وہاں (بمعنی منطقی) ظنی دلیل کا استعمال بھی قابل مذمت ہے۔

یہ تقریر ان متکلمین کے مذہب پر ہے، جن کے نزدیک دلائل نقلیہ سے بھی یقین حاصل ہوسکتا ہے، یعنی جب دلائل نقلیہ ثبوت، دلالت اور مضمون کے اعتبار سے یقینی ہوں، تو ان سے عقیدہ کا اثبات ہوسکتا ہے، خواہ وہ دلائل قرآن میں ہوں یا احادیث میں، کیونکہ بہت سی احادیث بھی ثبوت و دلالت اور مضمون کی حیثیت کے اعتبار سے یقینی ہیں، اور جو دلائل بلحاظ ثبوت یا دلالت یا مضمون کی صداقت کے اعتبار سے یقینی نہ ہوں، تو ان سے عقیدہ ثابت نہیں ہوسکتا، مگر ان پر عمل کرنا واجب ہے، اور اس قسم کے دلائل قرآن و حدیث دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

قرآن مجید اگرچہ مضمون کی حقیقت کے اعتبار سے یقینی ہے، جیسے وہ احادیث جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، مگر دلالت کے اعتبار سے سارا قرآن یقینی نہیں، بلکہ بعض

احادیث کی طرح ظنی ہے۔ ہاں ثبوت کے لحاظ سے سارا قرآن اور احادیث کا اکثر حصہ بھی یقینی ہے، مگر قرآن اگر خبر واحد کے ذریعہ کسی کو پہنچے، تو اس وقت اس کا ثبوت ظنی ہوگا۔ ظنی چیز پر عمل واجب ہوتا ہے، مگر جو متکلمین یہ کہتے ہیں کہ ادلہ نقلیہ سے یقین حاصل نہیں ہوتا (بلکہ ظن ہی حاصل ہوتا ہے۔ معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا یہی مسلک ہے) ان کے قول کے مطابق یقین سے مراد تصدیق کا وہی مرتبہ مراد لینا پڑے گا، جو ادلہ نقلیہ سے حاصل ہوتا ہے، اور ظن اس سے کم مرتبہ (جو شک، وہم اور جھوٹ کی صورت میں ہوتا ہے) مراد لینا پڑے گا۔ اس معنی کے اعتبار سے سب احادیث صحیحہ یقینی ہوں گی، نہ ظنی۔

معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک ان عقائد میں جن پر شریعت موقوف ہے، دلائل عقلیہ سے کام لیا جاتا ہے۔ دلائل نقلیہ وہاں کارآمد نہیں۔ پس اس صورت میں آیت مذکورہ میں عقائد کے معاملہ میں دلائل عقلیہ مراد ہوں گے، یعنی مشرکین کے پاس کوئی ٹھوس عقلی دلیل نہیں، بلکہ کچی باتیں ہیں، جن کو خرص، تخمین، ظن اور جھوٹ کہا جاتا ہے، اگر کوئی ٹھوس دلیل علم کی بات ہو، تو پیش کریں۔

بہرکیف آیت میں حق سے مراد مضمون کا نفس الامر کے مطابق ہونا، اور ظن سے مراد نفس الامر کے خلاف ہونا ہے۔

احادیث اور قرآن کے بارے میں جو یقینی اور ظنی ہونے کی بحث ہو رہی ہے، وہ ثبوت کے اعتبار سے ہے، نہ مضمون کے نفس الامر کے موافق یا مخالف ہونے کے بارے میں، کیونکہ اس بحث (مضمون کی صداقت و عدم صداقت) کا تعلق اس بات سے ہے کہ دینی حدیثیں بھی بذریعہ وحی آتی ہیں یا نہیں۔ اگر بذریعہ وحی نہیں آتی، تو جب اللہ کی طرف سے ان کی تردید نہیں ہوئی، تو کیا حکمِ وحی ہے یا نہیں۔ حدیثوں کو ماننے والے تو اکثر دینی احادیث کو بذریعہ وحی مانتے ہیں، اور جو حدیثیں اجتہادی ہیں

بوجہ عدم تردید ان کو وحی کے حکم میں مانتے ہیں۔ پس اس صورت میں مضمون کی صداقت کے اعتبار سے قرآن اور دینی حدیثوں کا مرتبہ برابر ہے، اور یہ بحث دلالت کے اعتبار سے بھی نہیں، کیونکہ اس اعتبار سے بھی قرآن و حدیث ظنیت اور یقین میں برابر ہیں اور اس آیت مذکورہ کا تعلق ثبوت کے بارے میں نہیں۔ پس اس آیت کا پیش کرنا بے محل ہوا۔

دوسری دلیل

اس امر پر کہ دین یقینی ہوتا ہے نہ ظنی، دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں:

﴿ وَالَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ مِنَ الْكِتٰبِ هُوَ الْحَقُّ ﴾ [1]

''جو کچھ ہم نے کتاب سے تیری طرف وحی کی ہے، وہ بالکل حق ہے۔''

اس آیت میں بھی مضمون کی صداقت زیر بحث ہے، بلکہ کتاب کا من جانب اللہ ہونا مراد ہے، نہ ثبوت و عدم ثبوت یا ثبوت کے اعتبار سے ظن و یقین ہونا۔ اور مسئلہ زیر بحث یہ تھا کہ قرآن باعتبار ثبوت کے یقینی ہے اور آیت میں اس کا ذکر نہیں، لہٰذا یہ آیت موضوع بحث سے غیر متعلق ہوگی۔

تیسری دلیل

یہ ذکر کرتے ہیں:

﴿ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ ﴾ [2]

''اس کتاب میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔''

یہ سراسر حق ہے، یعنی یقینی ہے۔ ظنی و قیاسی نہیں الخ۔

اس آیت کا تعلق بھی مضمون کے نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ہے، نہ

---

[1] الفاطر:۳۱

[2] البقرۃ:۲

ثبوت کے اعتبار سے، اور بحث ثبوت کے متعلق تھی، مضمون کے اعتبار سے قرآن اور دینی حدیثیں دونوں برابر ہیں، یعنی یقینی ہیں یا ظنی ہیں۔

پھر اس آیت کا یہ مطلب نہیں کہ لوگوں کو اس میں شبہ نہیں، کیونکہ قرآن خود کہتا ہے کہ

﴿إِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ ❶

''یقیناً وہ سخت شک میں ہیں۔''

اگر آیت کا یہ مطلب ہو کہ قرآن میں کسی کو شبہ نہیں، تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ کافر وہی ہوگا، جو معاند ہو، یعنی دل سے مانتا ہو، مگر زبان سے انکار کرتا ہو، حالانکہ قرآن جابجا یہ کہتا ہے کہ کافر شک میں ہیں۔

﴿فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُوْنَ﴾ ❷

''یہ لوگ اپنے شک میں پھر رہے ہیں۔''

ہاں آیت کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ قرآن کی صداقت پر ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر کوئی شخص صحیح طور پر ضد و ہٹ دھرمی کو چھوڑ دے، تو اس کو قرآن کے من جانب اللہ ہونے پر یقین ہوجاتا ہے۔ پس گویا کہ اس میں کوئی شک نہیں۔ یہ معنی اس امر کے منافی نہیں کہ کسی کو اس میں شک ہو۔

حفاظت قرآن

یہ دلائل تھے قرآن کے یقینی ہونے کے۔ اب اس کے بعد جو منکرین حدیث نے قرآن کے محفوظ ہونے کا ذکر کیا ہے، وہ بھی سنیے، چنانچہ لکھتے ہیں:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾ ❸

---

❶ هود: ١١٠

❷ التوبة: ٤٥

❸ الحجر: ٩

''یقیناً ہم نے اس قرآن کو نازل کیا ہے، اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔''

اس آیت میں حفاظت کا مطلب نہیں بتایا گیا کہ حفاظت سے مراد نزول کے وقت کی حفاظت ہے یا نزول کے بعد کی حفاظت۔ ہوسکتا ہے کہ اس آیت کا یہ مطلب ہو کہ نزول کا عام کام ہماری حفاظت میں ہوتا ہے، آگے پیچھے پہرے لگا دیے جاتے ہیں، تاکہ خدا کا کلام پورا پورا محفوظ پہنچ جائے۔ اگر یہ معنی مراد ہوں، تو اس سے بعد کی حفاظت معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ نزول کے وقت کی حفاظت تو تمام سماوی کتب کے بارے میں ہوتی ہے۔

اگر نزول کے بعد کی حفاظت مراد ہو، یعنی ہم قرآن کو ردوبدل سے محفوظ رکھیں گے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حفاظت دائمی ہو، کیونکہ اس قسم کا لفظ ہر جان کے متعلق وارد ہے:

﴿ اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾ [1]

''ہر جان پر نگہبان ہے۔''

یعنی اللہ تعالیٰ ہر ایک جان کا محافظ ہے۔

مگر باوجود اس کے جانوں میں تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں، کبھی کوئی شخص بیمار ہوتا ہے۔ کبھی جوان، کبھی بوڑھا، پھر موت کے پنجے کا شکار ہوجاتا ہے۔ ہم قرآن مجید کو ہمیشہ کے لیے محفوظ مانتے ہیں، کیونکہ ہم قرآن کا ترجمہ روایات سے کرتے ہیں، اور روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن ہمیشہ کے لیے محفوظ رہے گا، مگر منکرین حدیث جو قرآن کو صرف قواعد اور لغت سے سمجھنے کے دعویدار ہیں، وہ قرآن مجید کی دائمی حفاظت کس طرح ثابت کریں گے؟

---

[1] الطارق:٤

قرآن کی طرح حدیث بھی محفوظ ہے

پھر قرآن کے الفاظ کی حفاظت کرنا اور اس کے معانی کی حفاظت نہ کرنا، یہ کامل حفاظت نہیں ہے، بلکہ کامل حفاظت یہ ہے کہ جیسے قرآن کے الفاظ محفوظ ہیں، اسی طرح اس کے معانی بھی محفوظ ہوں۔ اور وہ اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ ان احادیث کی بھی حفاظت کی جائے، جن کا دین سے تعلق ہے۔

پس آیت کا یہ مطلب ہوا کہ قرآن کے الفاظ اور اس کے بیان (حدیث) کی حفاظت کریں گے۔ اسی بناء پر ابن حزم رحمہ اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ جو حدیث محدثین کے طریق پر صحیح ہو، اور ہم کو باوجود تفتیش کثیر کے اس میں کسی قسم کا ضعف معلوم نہ ہوسکا، تو ایسی حدیث قطعاً رسول اللہ ﷺ کی طرف سے ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے۔ اس کے ضمن میں ان احادیث کی حفاظت کا وعدہ ہے، جو قرآن کا بیان ہیں (اور حقیقت میں تمام دینی حدیثیں جن کی من جانب اللہ تردید نہیں ہوئی، قرآن ہی کا بیان ہیں) بلکہ ابن حزم نے آیت مذکورہ میں جو لفظ "ذکر" آیا ہے، اس میں قرآن و حدیث دونوں کو شامل مانا ہے۔ اور کہا ہے کہ جو روایت بالاتفاق صحیح قرار دی گئی ہے، اس کے بیان کرنے میں راویوں کو خطا سے محفوظ مانا جائے گا۔ جیسے رسول اللہ ﷺ باوجود بشر ہونے کے دین کے بیان کرنے میں خطا پر برقرار رہنے سے معصوم ہیں۔[1] پس محفوظ ہونے میں قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔ پس ایسی حدیث (جس کی صحت میں اختلاف نہ ہو) سے بھی علم حاصل ہوگا، نہ ظن۔

[1] الإحكام في أصول الأحكام: فصل: هل يوجب خبر الواحد العدل العلم مع العمل: ١/١١٢، وما بعده۔

قرآن مجید کس طرح ہم تک پہنچا؟

قرآن کے نزول کے بعد اب چودہویں صدی جا رہی ہے، آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں لکھا ہوا قرآن کا کوئی نسخہ اب موجود نہیں۔ ہمارے پاس جو قرآن کے نسخے ہیں، وہ اسی زمانہ کے لکھے ہوئے طبع کرائے جاتے ہیں، انہیں نسخوں کو دیکھ کر حفاظ قرآن حفظ کرتے ہیں، مگر یہ نسخے اس صدی سے پہلے نسخوں کی نقل ہیں۔ اس طرح یہ تسلسل ان نسخوں تک جا پہنچتا ہے، جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھائے تھے، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس نسخے سے وہ نسخے نقل کرائے تھے، جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ صدیق کے زمانہ میں ان کے زیر اثر اس مکتوبی ذخیرہ قرآن سے نقل کیا گیا تھا، جو آنحضرت ﷺ نے بذات خود لکھایا تھا۔ یہ نقل زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے کرائی گئی [1]۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت کی نقل سے چار پانچ کاتبوں سے چند نسخے نقل کرائے۔ [2] ہمارے قرآنی نسخے انہی نسخوں سے نقل درنقل ہوکر ہم تک پہنچے۔ رسول اللہ ﷺ نے جبرائیل سے سنا اور جبرائیل نے اللہ سے سنا۔

قرآن مجید جب نازل ہوتا، اس وقت اپنے خاص کاتب سے اپنے گھر رکھنے کے لیے قرآن کی وہ آیات لکھا لیتے، اسی طرح اور لوگوں کو بھی پڑھاتے اور

---

[1] صحیح البخاري: كتاب التفسير، باب قوله: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ...... ﴾ (حدیث:٤٤٠٢) ، سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة التوبة (حدیث:٣١٠٣)

[2] صحیح البخاري: كتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قريش(حدیث:٣٣١٥) و كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن (حدیث:٤٧٠٢)

سناتے۔ لوگ بھی آپ سے لکھ لیتے۔ آپ کے زمانہ میں قرآن مجید کے بہت سے نسخے لوگوں کے پاس موجود تھے، مگر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کے مکتوبی ذخیرہ سے صحف میں قرآن لکھوایا، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگوں میں قرآن کی قرأت میں اختلاف ہوگیا، تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اختلافِ قرأت کو اچھا نہ سمجھا۔ اس وجہ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حفاظت میں جو قرآن لکھایا گیا تھا، اس سے نقلیں لے کر انہی کے مطابق لکھنے اور پڑھنے کا حکم دیا، اور حکم دیا کہ ان نسخوں کے علاوہ سب نسخے جلا دیے جائیں، [1] قرآن مجید اگرچہ متواتر ہے، مگر اس کی کتابت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد سے لے کر آنحضرت ﷺ کی وفات تک اس طرح تھی جس طرح ذکر ہوا ہے۔ پس اس کی مسلسل سند اس طرح ہوئی: حضرت عثمان کے مقرر کردہ کاتب، حضرت ابوبکر صدیق کے مقرر کردہ کاتب۔ حضرت رسول کریم ﷺ، حضرت جبرائیل علیہ السلام جناب خالق دو جہاں باری تعالیٰ عزاسمہ، اللہ تعالیٰ اور امت کے درمیان دو واسطے ہوئے۔ ایک جبرائیل امین، دوسرا حضرت محمد رسول اللہ ﷺ

سند کا اتصال اور راویوں کا ثقہ ہونا

محمد رسول اللہ ﷺ نے جبرائیل کو کھلے افق میں دیکھ کر پہچان لیا:

﴿ وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِيْنِ ﴾ [2]

''محمد ﷺ نے جبرائیل امین کو کھلے افق (یعنی مشرقی افق) میں دیکھا۔ دیکھ کر اس کو پہچان لیا۔''

﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُوْنٍ ﴾ [3]

[1] صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، (حديث: ٤٧٠٢)

[2] التكوير: ٢٣

[3] التكوير: ٢٢

آنحضرت ﷺ نے جو کچھ دیکھا، وہ ایک نفس الامری بات ہے۔ یہ جنون کے آثار نہیں تھے۔

اس کلام کا پہلا راوی جبرائیل امین ہے۔ زبردست طاقت ور ہے۔ اس کا حافظہ قوی ہے اور امانت دار ہے۔ وہاں (عالم ملکوت) میں اس کی اطاعت ہوتی ہے۔ دوسرا راوی جناب رسول کریم ﷺ کا وجود پاک ہے، جن کے متعلق قرآن نے فرمایا:

﴿ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ﴾ [1]

''کرم والا رسول۔''

﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى ﴾ [2]

''تمہارے صاحب نہ بھولے، نہ عمداً راہ اختیار کی۔''

آنحضرت ﷺ نے دوبار جبرائیل کو اصلی حالت میں دیکھا، مگر جبرائیل نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا نہیں صرف اللہ کا کلام سنا، مگر ان کو یقین تھا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اسی طرح حضرت محمد ﷺ کو بھی یقین تھا کہ جبرائیل سچا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام لے کر آتا ہے۔

تیسرے راوی حضرت زید بن ثابت ہیں۔ چوتھے راوی وہ جن کو حضرت عثمان نے مقرر فرمایا تھا: عبداللہ بن زبیر، سعید بن عاص، عبدالرحمٰن بن حارث، زید بن ثابت۔ [3] یہ سب راوی ثقہ ہیں۔ پھر یہ کام حکومت کی حفاظت میں ہوا۔ پھر بعد میں اس کی کتابت میں تواتر پیدا ہوگیا۔ اس کی سند متصل ہے، اس میں کسی قسم کا انقطاع نہیں۔ پس قرآن کا من جانب اللہ ہونا، صحیح سند کے ساتھ ثابت ہوگیا۔

---

[1] التکویر: ۱۹

[2] النجم: ۲

[3] صحیح البخاري: کتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قریش (حدیث: ۳۳۱۵)

اس زمانہ میں اگرچہ قرآن مجید کے بہت نسخے لکھے ہوئے موجود تھے، مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حکم سے تلف کردیے گئے، تاکہ غلطی کا احتمال باقی نہ رہے، اس لیے وہ ہم تک مسلسل کتابت یا قرأت سے نہیں پہنچے۔ ہاں اس وقت قرآن مجید کے حفاظ بہت تھے۔ ان کے سینوں میں قرآن محفوظ تھا۔ صرف کتابی نسخوں پر اعتماد نہ تھا، اس لیے قرآن زبانی صورت میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اب تک تواتر سے چلا آیا ہے، مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے لے کر آنحضرت کے عہد مبارک تک اس کی شکل وہی ہے، جس کا ذکر ہو چکا ہے کہ زبانی تواتر اور کتابت غیر متواتر۔

پھر جو کتابت حضرت عثمان کے زمانہ میں ہوئی، اس کی طرز اس قسم کی تھی کہ اس کو مختلف حرکات سے پڑھا جاسکتا تھا۔ یہ مختلف حرکات حافظوں کو یاد تھیں، اس لیے یہ اختلاف اب تک قرآن میں پایا جاتا ہے۔ جس کو سات یا دس قرائتیں کہتے ہیں۔ جیسے سورہ فاتحہ میں ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ پڑھا جاتا ہے، اور ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ بھی پڑھتے ہیں۔ دونوں طرح پڑھنا تواتر سے ثابت ہے۔ [1]

پہلے قرآن مجید میں حرکات، سکنات، شد و مد نہیں لکھتے تھے، بعد میں یہ کام شروع ہوا، اسی واسطے قرآن مجید کے حواشی میں دوسری قرأتوں کے لکھنے کا رواج رہا۔ تفسیر جلالین، جامع البیان، الکشاف وغیرہ تفسیروں کو اٹھا کر دیکھو کہ وہ قرآن مجید کی دوسری متواتر قرأتوں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ بلکہ بعض شاذ قرأتیں بھی ذکر کردیتے ہیں۔

قرآن مجید میں اوقاف کی مختلف علامات ط، م، ص، ج وغیرہ بعد میں بڑھائی گئی ہیں۔ اس کے بعد مدات کی تقسیم اور ان کا اندازہ جو قرأت کی کتابوں میں لکھا گیا ہے، یہ سب زبانی چیزیں ہیں، اور بعض اہل قرأت کا دعویٰ ہے کہ یہ سب امور تواتر

---

[1] تفسیر القرطبي: ١/ ١٨٤، تفسیر ابن کثیر: ١/ ٤٧

سے ثابت ہیں۔

اسی طرح قرآن کی سورتوں کو رکوعات میں تقسیم کرنا بعد کی چیز ہے۔ سورتوں کے نام مثلاً "سورة الفاتحة مكية وهي سبع آيات" بھی بعد میں لکھے گئے ہیں۔

یہ قرآن کی وہ تاریخ ہے جس پر امت کا اجماع ہے۔ جس طرح قرآن تواتر سے آیا ہے۔ اسی طرح اس کی مذکورہ شرح بھی تواتر سے ہم تک پہنچی ہے، مگر آج کل جو جدت طرازی کی عادت پڑ گئی ہے۔ ہر چیز کا انکار نہایت بے باکی اور ڈھٹائی سے کر دیا جاتا ہے۔ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ان کے مذاق میں موزوں ہے یا غیر موزوں، جو ان کے خیال میں موزوں ہو، اس کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگرچہ اس پر کوئی دلیل نہ ملے اور جو ان کے ہاں غیر موزوں ہو، اس کا انکار کر دیتے ہیں، خواہ تواتر سے ہی کیوں نہ ثابت ہو۔

آنحضرت ﷺ "اُمّی" تھے

یہ آپ کا معجزہ تھا کہ باوجود "امی" ہونے کے علوم کے دریا بہا دیے، مگر یہ لوگ آپ کو بلا دلیل کاتب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تاریخ میں تو اس کی کوئی دلیل نہیں، مگر یہ لوگ نہایت بے باکی سے قرآن کی تحریف کرتے ہیں، اور آپ کو کاتب بنانے کی کوشش میں ہیں۔ بعض عوام چونکہ ان سے بھی گئے گزرے ہیں، ان کے متاثر ہوجانے کا خطرہ ہے، اس واسطے ان کے غلط استدلال کو لکھ کر ان کی تاویلات واہیہ کی تردید کی جاتی ہے۔

نبی ﷺ کے کاتب ہونے کا ثبوت

اس طرح دیا جاتا ہے

"چنانچہ رسول اللہ ﷺ کو پہلی ہی وحی میں قرأت اور قلم کی طرف متوجہ کر دیا

گیا تھا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ منصب رسالت پر فائز ہونے تک لکھنے پڑھنے سے ناآشنا تھے۔ حق تعالیٰ کی طرف سے اس رہنمائی کے بعد رسول اکرم ﷺ کے متعلق یہ شبہ کرنا بھی بہت بڑی جسارت ہے کہ آپ نے حق تعالیٰ کی اس رہنمائی سے خود فائدہ نہیں اٹھایا ہوگا۔ اس رہنمائی کے بعد یقیناً آپ نے لکھنا پڑھنا سیکھا ہوگا۔ بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ منصب رسالت پر فائز ہوجانے کے بعد آپ امی نہیں رہے۔ آپ لکھ پڑھ سکتے تھے، چنانچہ سورۂ عنکبوت میں ہے:

﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوْ مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ كِتٰبٍ وَّلَا تَخُطُّهٗ بِيَمِيْنِكَ اِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ﴾ ❶

''اور اے پیغمبر تم قرآن نازل ہونے سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھ سکتے تھے اور نہ ہی اپنے ہاتھ سے کچھ لکھ سکتے تھے۔ اگر ایسا ہوتا، تو باطل پرست ضرور شبہ کرسکتے تھے۔''

یہاں قرآن کریم نے ''کتابیں پڑھ سکنے'' کی نفی اور ''اپنے ہاتھ سے لکھنے'' کی نفی صرف نزول قرآن سے پہلے زمانہ کے لیے کی ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نزول قرآن کے بعد آپ بخوبی لکھ پڑھ سکتے تھے۔'' ❷

اس عبارت میں رسول اللہ ﷺ کے کاتب ہونے کے متعلق دو دلیلیں بیان کی ہیں:

۱۔ پہلی وحی میں چونکہ قلم کا ذکر ہے، اس لیے آپ نے اس سے ضرور فائدہ اٹھایا ہوگا۔

یہ دلیل سخت کمزور ہے، کیونکہ اس میں لکھنے کا ذکر اس لیے نہیں کہ آپ کو اس

❶ العنکبوت: ۴۹

❷ مقام حدیث: ۲/۲۵۱

کے سیکھنے کی طرف متوجہ کیا جائے۔ جو باتیں پہلی وحی میں مذکور ہیں، ان کے ذکر سے اپنی قدرت کا مظاہرہ کرنا مقصود ہے کہ جس نے "عَلَق" (خون منجمد یا جونک) سے انسان بنایا، وہ تمہیں پڑھنے کی قوت عطا کرسکتا ہے، اور جس نے یہ کرم کیا کہ پہلے زمانہ کے علوم کو محفوظ رکھنے کا طریقہ بذریعہ قلم انسان کو سکھایا، وہ اپنی قدرت کاملہ سے بدوں مدد لکھنے اور لکھا ہوا پڑھنے کے قاری بنا دے گا۔

۲۔ لکھا ہوا پڑھنے کی نفی اور لکھنے کی نفی نزول قرآن سے پہلے زمانہ کے لیے کی ہے، اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ بعد میں آپ بخوبی لکھ پڑھ سکتے تھے۔

یہ دلیل بھی پہلی دلیل کی طرح نہایت کمزور ہے، کیونکہ لکھنے اور لکھا ہوا پڑھنے کی نفی کو نزول قرآن سے پہلے زمانہ کے ساتھ اس لیے مقید کیا ہے کہ موجودہ زمانہ جو نزول قرآن کے بعد کا ہے، کافر اس زمانہ میں آپ پر لکھنے اور لکھا ہوا پڑھنے کا الزام لگاتے تھے، وہ کہتے تھے کہ:

''قرآن پہلوں کی جھوٹی باتیں ہیں، وہ لکھ لاتا ہے۔ صبح و شام اس کو لکھائی جاتی ہیں۔'' ❶

پس اگر یہ کہتے کہ تم اب بھی نہیں پڑھتے اور نہ لکھنا جانتے ہو، تو اس کا کچھ فائدہ نہ تھا۔ کیونکہ ایسی چیز کا ذکر کرنا جو مخالف نہیں مانتا، افہام و تفہیم کے طریقہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ دلیل اگر مسلمات سے ہو، تو زیادہ مقبول ہوتی ہے۔ پس آیت کا یہ مطلب ہوا کہ اب تمہارے خیال میں اے کافرو! یہ نبی لکھ پڑھ سکتا ہے، مگر یہ بتاؤ کہ جب وحی شروع ہوئی، اس سے پہلے کیا اس نے کبھی کوئی کتاب پڑھی یا کچھ لکھا۔ اس آیت کی نظیر سورہ یونس کی آیت ذیل ہے:

---

❶ دیکھیں. الفرقان: ۵

﴿ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ ❶

''میں تم میں عمر کا ایک حصہ ٹھہرا رہا، پس تم عقل سے کام نہیں لیتے۔''

یعنی اب تو تم یہ کہتے ہو کہ شاید اپنی طرف سے بنالایا ہے۔ اس لیے کہتے ہو کہ اس (قرآن) کو بدل دو یا کوئی اور قرآن لے آؤ۔ مگر میری سابقہ عمر کا کوئی ایسا واقعہ بتاؤ کہ میں نے کبھی کوئی افتراء باندھا ہو۔ جب میں نے چالیس سال کی عمر تک کبھی خلاف واقعہ کوئی بات نہیں کی، نہ خدا پر جھوٹ جوڑا، تو اب کیسے یہ کام کرنے لگا۔ اس کے بعد افتراء کی مذمت بھی اس لیے ہے کہ آنحضرت ﷺ نے افتراء کی نفی کی ہے۔

اگر "سورہ عنکبوت" کی آیت کا یہ مطلب ہے کہ آپ پہلے لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے، مگر بعد میں جاننے لگے، تو سورہ یونس کی آیت کا یہ مطلب ماننا پڑے گا کہ میں پہلے تو جھوٹ نہیں جوڑتا تھا، اب جھوٹ جوڑنا شروع کردیا ہے۔ (معاذ اللہ)

﴿ فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ ❷

''اس قوم کو کیا ہوا کہ حدیث (کلام) کے سمجھنے کے قریب بھی نہیں بھٹکتے۔''

منکرین حدیث نے دلیل میں کفار کی پیروی کی ہے

تعجب تو اس امر پر ہے کہ جو کلمات کفار نے آنحضرت ﷺ پر بصورت بہتان کہے تھے، ان کلمات سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں۔ کافر کہتے تھے کہ ''یہ پہلے لوگوں کی جھوٹی باتیں ہیں، جو لکھ لایا ہے۔'' قرآن میں ﴿اِكْتَتَبَهَا﴾ ہے، جس کے معنی ہیں کہ خود لکھ لایا ہے ان کو۔ ❸ منکرین حدیث اس لفظ کو آنحضرت ﷺ کے لکھنے پر بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ کفار کا بہتان تھا، جیسے یہ کلمات ''لکھ

❶ یونس: ١٦

❷ النساء: ٧٨

❸ دیکھیں: تفسير البيضاوي: ٢٠٦، القاموس المحيط: ١٦٥۔

لایا ہے'' بطور بہتان کہتے تھے، اسی طرح یہ بھی کہتے تھے ﴿يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ﴾ [1] ''اس کو کوئی بشر سکھاتا ہے۔'' اگر پہلے کلمات سے آنحضرت ﷺ کا کاتب ہونا ثابت ہوتا ہے، تو بعد کے کلمات سے جبرائیل کا بشر ہونا ثابت ہوگا، کیونکہ آپ کو جبرائیل سکھاتا تھا اور وہ کہتے تھے کوئی بشر سکھاتا ہے۔ اگر ان کا قول قابل استدلال ہے، تو ثابت ہوا کہ جبرائیل بشر ہے۔ [2]

منکرین حدیث قرآن کی تحریف کیوں کرتے ہیں؟

یہ لوگ حدیث کے انکار میں فرض کر چکے ہیں کہ یاد کرنے سے شیء محفوظ نہیں ہوتی، بلکہ کتابت سے ہی محفوظ ہوتی ہے۔ اب اگر تھوڑی دیر کے لیے قرآن کی حفاظت کو حفاظ کے حوالے کر دیں یا ایسی کتابت کے قائل ہو جائیں، جس کا ذکر تاریخ میں ہے، تو قرآن و حدیث دونوں برابر ہو جاتے ہیں، بلکہ کتب حدیث میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے متفرق چیزوں پر الگ سورتوں اور آیتوں کو لکھایا۔ [3] جب ابوبکر صدیق نے ان نوشتوں کو صحف کی صورت میں الگ الگ سورتوں کو جمع کیا، تو اس ذخیرہ کی ایک آیت کی شہادت صرف ایک صحابی سے ملی اور زید کو بھی یاد تھی، اس لیے جب دو شہادتیں جمع ہو گئیں، تو لکھ لی گئی۔ [4] جب دوبارہ ان صحف سے مصحف کی شکل میں باترتیب سورتوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھایا، تو اس وقت ایک آیت گم

---

[1] النحل: ١٠٣

[2] نبی اکرم ﷺ کے کتابت نہ جاننے کے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: سیر أعلام النبلاء: ١٤/ ١٩٠، التلخیص الحبیر: ٣/ ١٢٦۔

[3] صحیح البخاري: کتاب فضائل القرآن ، باب جمع القرآن ، رقم الحدیث (٤٧٠١)

[4] صحیح البخاري: کتاب التفسیر ، باب قوله ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ...... ﴾ (حدیث: ٤٣١١) ، و کتاب فضائل القرآن ، باب کاتب النبي ﷺ (حدیث: ٤٦٠٦)

ہوگئی (پائی گئی) تو زید نے ایک صحابی کی شہادت سے لکھ دی [1] اگرچہ قرآن تو متواتر تھا، مگر ضبط کتابت میں خبر واحد پر اعتماد کیا گیا۔ [2] دوبارہ کتابت 25ھ میں ہوئی۔ اب عرصہ پندرہ سال تک قرآن مجید باوجود مکتوب ہونے کے کتابی شکل میں خبر واحد کے ذریعہ آیا، کیونکہ صرف زید نے لکھا تھا۔

قرآن مجید اگرچہ حفاظ کی وجہ سے محفوظ تھا اور حد تواتر کو پہنچ گیا تھا، مگر اس خاص کتابت کی رو سے پندرہ سال تک خبر واحد کے حکم میں ہے، اگرچہ مکتوبی نسخے اس وقت اور بھی تھے، مگر وہ تلف کردیے گئے۔ [3] اس لیے اب اسی نسخہ کی نقل در نقل ہمارے پاس موجود ہے۔ خبر واحد اگرچہ ظنی ہوتی ہے، مگر قرائن کی بناء پر قطعی ہو جاتی ہے، [4] اس جگہ قرینہ یہ ہے کہ حکومت کے حکم سے لکھایا گیا اور خود لکھنے والے بھی

---

[1] صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن ، باب جمع القرآن ، (حديث: ٤٦٠٤)

[2] امام زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "اس آیت کی کتابت میں خبر واحد پر اعتماد نہیں کیا گیا، کیونکہ وہ آیت اس صحابی کے ساتھ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی، جیسا کہ بخاري کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ قرآن کا اثبات خبر واحد سے ہوا ہے، درست نہیں۔" کیونکہ دو افراد کی گواہی سے مذکورہ آیت لکھی گئی تھی، امام خطابی رحمہ اللہ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ (البرهان في علوم القران ١/٢٣٤- النوع الثالث عشر ، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي: ١٨٥١/٣ ، ١٨٦١/٣ ، فتح الباري: ١٥/٩)

لیکن خبر واحد سے مراد ایک شخص کی خبر نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ خبر ہے، جو حد تواتر کو نہ پہنچی ہو، لہٰذا اگرچہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے بھی یہ آیت سنی ہے، تب بھی خبر واحد ہی رہتی ہے۔ خبر متواتر کے درجہ تک نہیں پہنچتی، اس آیت کو تواتر کا درجہ اس وقت حاصل ہوگا، جب اس کے اندر تواتر کی تمام شرائط موجود ہوں گی، وگرنہ یہ خبر واحد ہی رہے گی، جس سے قرآن ثابت ہوا ہے۔ دیکھیں: فتح الباري: ١٥/٩

[3] صحيح البخاري: كتاب فضائل القرآن ، باب جمع القرآن ،(حديث: ٤٦٠٤)

[4] علماء اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں:

(1) خبر واحد صرف "ظن" کا فائدہ دیتی ہے، یہ معتزلہ اور متکلمین اشاعرہ کا مذہب ہے۔ ←

حافظ تھے، پھر بعد میں جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وقت اس سے اور نسخے نقل کیے گئے، ماسوا ایک آیت کے سب وہی تھا، جو لوگوں کے پاس محفوظ اور مکتوب تھا، صرف ایک آیت گم پائی گئی، جو دوسری شہادت سے درج کردی گئی۔ پس قرآن کا دوسروں کے پاس مکتوب ہونا اور ہر رمضان میں اس کا تکرار ہونا، سننے اور سنانے سے یہ نسخہ قطعی الثبوت بن جاتا ہے۔

جیسے وہ احادیث جن کا دین سے تعلق ہے، مسلمانوں میں عمل درآمد اور حکومت کا آئین ہونے اور تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری رہنے اور لکھنے لکھانے کی وجہ سے یقینی ہوجاتی ہیں۔ اس معاملہ میں چونکہ قرآن و حدیث دونوں برابر ہیں۔ اس لیے منکرین

← ② خبر واحد کے ساتھ قرائن موجود ہوں، تو یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور اس سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ مؤلف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، اسے ابن حاجب، جوینی، آمدی، بیضاوی اور ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے۔

③ خبر واحد کے رواۃ اگر عادل و ضابط ہوں، تو یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

دیکھیں: الإحكام لابن حزم: ١/١١٢، المستصفى: ١٣٦، الإحكام للآمدي: ٢/٤٨، البرهان في أصول الفقه للجويني: ١/٣٧٩، المسودة لآل تيمية: ٢٢٠، مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٣/٣٥١، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: ١٧٩، علماء سلف کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں تھا کہ کونسی خبر "یقین" کا فائدہ دیتی ہے اور کونسی خبر "ظن" کا فائدہ دیتی ہے، بلکہ ان کے نزدیک تمام احادیث پر عمل واجب تھا، ان کے درمیان تواتر و آحاد کی تقسیم رائج نہیں تھی۔ تمام احادیث جو صحیح سند سے مروی ہیں، جس طرح احکام میں مقبول ہیں، اسی طرح عقائد میں بھی واجب التسلیم ہیں، یہ تفریق علم کلام سے متاثر لوگوں کی پیداوار ہے، جن میں اہل بدعت کا غلبہ تھا۔ دراصل اس تفریق کے پس پشت عقل اور نفسانی خواہشات کے ذریعہ حدیث کو رد کرنے کا نظریہ کارفرما ہے، جو اہل بدعت کا شیوہ ہے۔ أعاذنا الله منه۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: الرسالة للشافعي: ٤٠٠، فصل: الحجة في تثبيت خبر الواحد، الإحكام لابن حزم: ١/٢٢، مختصر الصواعق لابن القيم: ٥٥١، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: ١٨٣۔

حدیث چاہتے ہیں کہ قرآن کے یقینی ہونے کی ایسی خصوصیت ثابت کریں، جن میں حدیث شریک نہ ہو، پس اپنی طرف سے قرآن کی تحریف کر کے آنحضرت ﷺ کو کاتب ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ قرآن مجید اس موجودہ ترتیب میں آنحضرت ﷺ کی قلم سے لکھا ہوا ثابت ہوجائے، اور آسانی کے ساتھ زید کی شکایت اور حضرت عثمان کی اشاعت کا جو تواتر سے ثابت ہے، ڈھٹائی سے انکار کردیا جائے اور حدیث کے متعلق شور ڈالا جائے کہ آپ کے زمانہ میں لکھی نہیں گئیں، بلکہ لکھنے کی ممانعت کردی گئی۔ زیادہ سے زیادہ صحابہ کے عہد سے حدیث کی کتابت ثابت ہوگی، پس دونوں میں فرق ذرا کھل جائے گا۔ اس طرح یہ لوگ متواتر امور کا بھی انکار کردیتے ہیں۔ سات قراءتوں کے متعلق امت کا اتفاق ہے کہ یہ سب متواتر ہیں،[1] مگر یہ لوگ ان سب کا انکار کردیتے ہیں۔ اس لیے ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس جگہ قراءت پر بھی کچھ تفصیل بیان کریں۔

---

[1] دیکھیں: منجد المقرئین للجزري، الباب الثالث والرابع۔

تفاوت قراءت کی صورتیں

① بعض تو وہی ہیں جن کو "قراءات سبعة" (سات) یا "عشرة" (دس) کہتے ہیں۔

② جو اجازت کی بناء پر مختلف لغات میں ضرورت کے لیے پڑھی گئیں، جن کی بناء پر اختلاف واقعہ ہوا، بعد میں صحابہ نے ان کی بندش کردی۔ وہ الفاظ نازل شدہ نہیں تھے، صرف ان کے پڑھنے کی اجازت نازل ہوئی تھی۔ یہ حقیقت میں روایت بالمعنی کی شکل تھی۔ ❶

③ بعض قراءات وہ ہیں، جو بعض صحابہ آنحضرت ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے ایسا پڑھا۔ مگر رسم مصحف عثمانی میں ان کے پڑھنے کی گنجائش نہیں اور تواتر کو نہیں پہنچیں۔ اس لیے ایسی قراءت کے متعلق یہی کہا جاتا ہے کہ راوی نے آنحضرت ﷺ سے سنا، مگر اس کو قرآن سمجھنا غلط ہے، کیونکہ قرآن اصل میں وہی ہے، جو رسم عثمانی کے موافق ہو، اور اس کا ثبوت صحیح سند سے ہو، اور نحو کے قواعد کے مطابق ہو، جو ان شرائط پر پورا نہ اترے وہ قرآن نہیں۔ ❷

---

❶ سات قراءات کے جواز سے کئی آئمہ نے حدیث میں روایت بالمعنی پر استدلال کیا ہے۔ دیکھیں: الرسالة للشافعي: ٢٧٠، الكفاية: ٢١٠، فتح المغيث: ٢/٢٤٦، النكت للزركشي: ٣/٦٠٨، تدريب الراوي: ٢/٩٩۔

❷ دیکھیں: الإتقان في علوم القرآن۔ النوع الحادي والعشرون: ٢٠٣، القواعد للحموي: ٣٠، النشر للجزري: ٩، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: ١٠٥

④ بعض قراءات اس قسم کی بھی ہیں جو بعض پڑھنے والوں کی غلطیاں ہیں، کیونکہ ان میں شرائط مذکورہ نہیں پائے جاتے۔ ان احتمالات کی بناء پر قرآن غیر محفوظ نہیں رہتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حافظ قرآن غلطی کرتا ہے اور کاتب سے غلطیاں ہوتی ہیں، مگر وہ اغلاط قرآن نہیں بن جاتے، بلکہ وہ اغلاط ہی تصور کی جاتی ہیں۔ قرآن مجید کے مطبوعہ نسخے ایسے ہیں، جن میں بہت سی غلطیاں ہوتی ہیں، وہ محض کاتب کی غلطی کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ مگر ان کی تصحیح کی صورت نکل سکتی ہے، کیونکہ بعض غلطیاں ایسی ہوتی ہیں، جن کو قواعد سے تائید حاصل نہیں ہوتی، اور بعض ایسی ہوتی ہیں، جن کو حفاظ بالاتفاق غلط قرار دیتے ہیں، مگر بعض نسخوں میں فتحہ وضمہ کا اختلاف قراءت کے اختلاف پر محمول ہوتا ہے، جیسے سورہ روم کے آخری رکوع کی پہلی آیت میں "ضعف" میں ضاد پر ضمہ اور فتحہ کا اختلاف پایا جاتا ہے، بلحاظ نقل دونوں برابر ہیں [1] اگرچہ ہمارے ہاں ضمہ ہی زیادہ مشہور ہے۔

اختلاف قراءت کی دو صورتیں

اب اختلاف قراءت کی دو ہی صورتیں باقی رہ جاتی ہیں:

ایک پہلی صورت جو اب بھی موجود ہے، اور تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ اس کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے۔

دوسری صورت وہ ہے جو روایت بالمعنی کی صورت ہے، یہ ایک جائز امر تھا، جیسے قرآن کو دوسری زبان میں افہام وتفہیم کے لیے نقل کر سکتے ہیں، مگر اس ترجمہ کو قرآن نہیں کہہ سکتے، نہ اس کے پڑھنے سے قرآن کے پڑھنے کا ثواب ملتا ہے۔

مگر آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں جو عربی لوگ دوسری لغات میں کسی کسی لفظ کو

---

[1] تفسير القرطبي: ١٤/٤٣، معالم التنزيل: ١/١٧٧، تفسير البيضاوي، ١/٣٤١، فتح القدير: ٤/٣٢٩، السبعة في القراءات لابن مجاهد: ٥٠٨

ادا کرلیا کرتے تھے، اور باقی الفاظ جوں کے توں پڑھتے تھے، ان کا اس طرح پڑھنا قرآن ہی کا پڑھنا تھا۔ دنیا کا کوئی صاحب دماغ اس بات کو باور نہیں کرتا کہ کسی کلام کا مطلب اگر دوسری زبان میں یا اس کلام میں ادا کیا جائے، تو وہ تحریف ہوجاتی ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ دوسری زبان میں قرآن کے ترجمہ کرنے میں عطاء رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔

ترجمۂ قرآن کی حقیقت

صحیح بات یہ ہے کہ افہام وتفہیم کے لے قرآنی مطالب کو دوسری زبان میں ادا کیا جائے، تو جائز ہے، مگر اس کو ترجمہ اس معنی سے نہیں کہہ سکتے کہ قرآنی مطالب سارے کے سارے اس میں ادا ہوگئے ہیں، اگر کوئی یہ سمجھے، تو اس کی غلطی ہے، مگر ترجمہ میں چونکہ مترجم کے فہم کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس لیے اگر اصل عربی قرآن نہ ہو، تو تحریف کی گنجائش نکل آتی ہے، مگر قرآن چونکہ عربی میں موجود ہے۔ اس لیے ان تراجم سے تحریف کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔

اختلاف قراءت پر اعتراض کا جواب

ایک عیسائی نے "كتاب المصاحف لابن أبي داود" سے قرآن کے ان نسخوں سے جو روایت بالمعنی کی بناء پر لکھے گئے ہیں، بعض مختلف کلمات نقل کیے ہیں، جو حلال وحرام میں مختلف نہیں۔ اس نے اپنی جگہ قرآن میں تحریف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اور منکرین حدیث بھی اپنی خفت مٹانے کے لیے اس اعتراض کا ذمہ دار بھی حدیثوں کو ٹھہرانے لگے ہیں۔ عیسائی تو ایک حد تک معذور ہیں، کیونکہ وہ دراصل مسلمانوں کے اس اعتراض میں لب کشائی کررہے ہیں کہ ''اناجیل محرف ہیں۔'' اب پھر اس میں تحریف ہورہی ہے۔ موجودہ اناجیل سے بعض آیات نکال دی گئی ہیں، حالانکہ یہ آیات سابقہ مطبوعہ انجیلوں میں بدستور موجود ہیں، کیونکہ اناجیل کا

نہ اصل نسخہ موجود ہے، نہ اس کی نقل یا نقل در نقل، جن سے تراجم کی اغلاط معلوم ہوسکیں، جو مترجمین نے اپنے فہم کے مطابق کیے ہیں۔ کیونکہ عیسائی اب تک یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ موجودہ اناجیل کس زبان میں لکھی گئیں۔ یونانی میں یا عبرانی میں، کیونکہ یونانی زبان کا پرانا سے پرانا نسخہ عبرانی کی نقل معلوم ہوتا ہے، اور عبرانی کا پرانے سے پرانا نسخہ یونانی سے نقل معلوم ہوتا ہے، پھر اناجیل میں واقعات کی کوئی سند بھی نہیں، نہ متواتر، نہ خبر واحد، بلکہ اناجیل کے مصنفین تک بھی حد تواتر تک نہیں پہنچیں۔ ❶

پس جس عیسائی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مختلف مصاحف کا اختلاف اناجیل کے اختلاف کی طرح ہے، وہ احمقوں کی دنیا میں رہتا ہے، مگر اس کو یہ معلوم ہے کہ میں جس دنیا میں ہوں، اکیلا نہیں ہوں۔ میرے وسوسے کو دنیا میں قبول کرنے کے لیے اور احمق بھی مل جائیں گے۔

چنانچہ جب ہم نے ''مقام حدیث'' میں دیکھا کہ منکرین حدیث بھی اس وسوسہ سے متاثر ہوکر اس اعتراض کو معقول سمجھ کر اس کا ذمہ دار حدیث کو ٹھہرا کر بری الذمہ ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ تو اس عیسائی کے خیال ''کہ میں اکیلا احمق نہیں'' کی تصدیق پائی۔

بھلا وہ اختلاف جو کمی بیشی کا ہو، جیسا کہ اناجیل میں ہے، اور وہ اختلاف جو

---

❶ اسی بناء پر علماء نے سلسلۂ اسناد کو امت مسلمہ کے خصائص میں شمار کیا ہے، امام ابن حزم فرماتے ہیں: اتصال سند ایک ایسی خصوصیت ہے، جو امت مسلمہ کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہے اور باقی تمام قومیں اس سے محروم ہیں، یہود و نصاریٰ کے ہاں کچھ مسائل میں اسانید کا ذکر ہے، لیکن وہ معضل و مرسل اسانید اور کذاب راویوں سے مروی ہیں(الفصل في الملل والنحل: ٢/٢١٩)، فصل : كيف تم نقل القرآن۔ سلسلہ سند کے متعلق ایسے ہی دیگر اقوال کے لیے ملاحظہ فرمائیں: شرف أصحاب الحديث: ٤٠، فتح المغيث: ٢/٣٩٢۔ تدريب الراوي: ٢/١٥٩

لغت کے اعتبار سے ہو، جیسا کہ مختلف قراءتوں یا مختلف مصاحف میں ہے، کیسے برابر ہوسکتا ہے؟ اگر سب اختلافات برابر ہوں، تو تراجم کو تحریف ہی کہنا چاہیے۔ منکرین حدیث عیسائی کے اس اعتراض سے بہت خوش ہو رہے ہیں کہ یہ اعتراض روایت کی بناء پر ہے۔ ہم چونکہ روایت کے قائل نہیں، اس لیے یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہوتا، اور یہ نہیں سمجھے کہ روایت کے حجت ہونے کے انکار سے روایت کے لوازمات سے انکار لازم نہیں ہوتا، کسی روایت کے رد کرنے کے لیے اتنا کہہ دینا کافی نہیں کہ ہم اس کو دینی حجت نہیں مانتے۔ کبوتر کی طرح آنکھیں بند کرنے سے انسان دشمن کے وار سے بچ نہیں سکتا۔ بلکہ اس قسم کے لایعنی انکار سے دشمن زیادہ دلیر ہو جاتا ہے۔ اس کو اس امر سے بحث نہیں کہ تم مانتے ہو یا نہیں، وہ تو علمی حلقہ میں پہچان پیدا کرنے کے درپے ہے۔ اگر آپ لوگ عیسائی مصنف کو تحقیقی جواب دینا چاہتے ہیں، تو اس کی صورت آپ کے خیال کے مطابق یوں ہونی چاہیے کہ روایت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ بعض سچی ہوتی ہیں اور بعض جھوٹی، ہوسکتا ہے کہ یہ جھوٹی ہو۔ ان روایات کا جھوٹا ہونا ہی صحیح ہے، کیونکہ قرآن مجید ایک ایسا فصیح و بلیغ کلام ہے کہ بلاغت کے اعلیٰ درجہ پر ہے، کوئی دوسرا کلام اس سے مشتبہ نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ان نسخوں کے جعلی ہونے کی دلیل ہمارے پاس یہ ہے کہ:

> ''قرآن مجید کا جو نسخہ ہمارے پاس ہے، اس کے الفاظ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ درجہ پر ہیں، اور باقی نسخے جو اس کے علاوہ ہیں، ان کے الفاظ اس قدر گرے ہوئے ہیں کہ ان کو اس نسخہ کے الفاظ کے مترادف بھی نہیں کہا جاسکتا۔''

یہ تھا اصل جواب! مگر یہ جواب اس وقت درست ہوتا، جب یہ ثابت ہو جاتا کہ قرآنی الفاظ اور ان نسخوں کے مخالف الفاظ میں اس قدر فرق ہے کہ ایک تو معجزہ بن

جائے اور دوسرے نسخے معجزہ کی حد کو نہ پہنچیں، مگر اس کے لیے علم کی ضرورت ہے اور یہ لوگ علمی نقصان کو جذبات سے پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اعتراض سے بچنے کے لیے انکار ہی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ یہ کوئی تحقیق نہیں، بلکہ تلبیس ہے۔

کتابت قرآن

قرآن مجید کا آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں باقاعدہ ایک مصحف میں لکھا جانا اگرچہ ثابت ہے، مگر آنحضرت ﷺ نے جو قرآن مجید خود لکھایا تھا، وہ باقاعدہ ایک مصحف میں نہیں لکھایا گیا تھا، بلکہ منتشر اجزاء میں لکھایا گیا تھا[1] یہ لوگ تحقیق کی صورت میں نہیں بلکہ جذباتی رنگ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ

''قرآن مجید رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں جو آپ کے پاس لکھا ہوا تھا، وہ مجموعہ شیرازہ بند اوراق میں لکھا ہوا تھا، بلکہ آپ نے خود ہی لکھا تھا۔''

ان کی ایک انوکھی دلیل سنیے کہ

''قرآن مجید کو جابجا کتاب کہا گیا ہے اور کتاب شیرازہ بند اوراق میں لکھے ہوئے مضمون کو کہتے ہیں، لہٰذا قرآن مجید آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں شیرازہ بند اوراق میں لکھا ہوا تھا، کیونکہ کتاب کے مفہوم میں چند چیزوں کو ملا کر مجتمع کر دینا ضروری ہے۔''[2]

یہ ہے استدلال! مگر یہ نہیں سوچا کہ اس دلیل سے لازم آئے گا کہ جب اللہ نے لفظ ''کتاب'' کہا اور جبرائیل نے سنایا، یا جبرائیل نے ''کتاب'' کہا اور

---

[1] صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب قوله ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ......﴾ (حديث: ٤٤٠٢)

[2] مقام حدیث: ۲/ ۲۵۵

آنحضرت ﷺ نے سنا، تو اس وقت بھی قرآن کسی کاغذ میں لکھا ہونا چاہیے تھا. بلکہ ایسے اوراق میں لکھا ہوا ہونا چاہیے تھا، جن کی شیرازہ بندی کی گئی ہو۔ حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے، کیونکہ قرآن مجید لکھا ہوا نازل نہیں ہوا۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِيْ قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوْهُ بِأَيْدِيْهِمْ لَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ ﴾ ❶

''اگر ہم کاغذ میں (لکھ کر) کتاب اتارتے اور یہ (کافر) اس کو ہاتھ سے چھوتے، تو ضرور کہتے کہ یہ کھلا ہوا جادو ہے۔''

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کے اطلاق کے لیے لکھا ہوا ہونا ضروری نہیں۔ نہ قرآن لکھا ہوا اتارا گیا، مگر تھا کتاب ہی۔ یا تو اس لیے کہ قرآن مجید "لوحِ محفوظ" میں لکھا ہوا ہے، یا اس لیے کہ آئندہ لکھا جانے والا ہے، یا اس لیے کہ کتاب احکام اور فرائض کو بھی کہتے ہیں اور قرآن مجموعۂ احکام و فرائض ہے۔ قاموس میں کتاب کے معانی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "والفرض والحکم" ❷ کہ کتاب فرض اور حکم کو بھی کہتے ہیں۔

روایت بالمعنی کی وضاحت

یہ لوگ احادیث پر کبھی یہ بھی الزام و اعتراض کرتے ہیں کہ

حدیثیں روایت بالمعنی ہیں، اس لیے ان میں تبدیلی ہوگی۔''

حالانکہ وہ روایات جو دینی حیثیت رکھتی ہیں، وہ بہت سی روایت باللفظ ہیں۔ اگر کوئی روایت بالمعنی بھی ہے، تو اس سے مطلب میں خلل واقع نہیں ہوا، کیونکہ صحابہ کرام

❶ الأنعام: ٧

❷ القاموس المحيط: ١٦٥، لسان العرب: ١/٦٩٨

اس قسم کا خیال رکھتے تھے کہ کہیں مطلب میں خلل واقع نہ ہو جائے۔ ❸

چنانچہ ایک دفعہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک حدیث بیان کی، جس میں یہ ذکر تھا کہ لوگ مدینہ کو اچھی حالت میں چھوڑ دیں گے، یعنی جب مدینہ کو چھوڑیں گے، تو مدینہ آباد ہوگا، مگر اس مطلب کو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ میں نقل کیا:

"يتركون المدينة على خير ما كانت ......" الخ ❶

''مدینہ کو لوگ چھوڑ دیں گے اور اس وقت مدینہ کی بہتر حالت ہوگی۔''

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پر اس لفظ کا انکار کیا اور کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا:

---

❸ اسی لیے محدثین نے روایت بالمعنی کی ایسی شروط مقرر کی ہیں، جس سے غلطی کا احتمال تقریباً معدوم ہو گیا ہے، بنابریں وہ اس شخص سے روایت بالمعنی قبول کرتے ہیں، جو الفاظ و معانی کے متعلق مکمل علم رکھتا ہو کہ وہ حدیث نبوی کے مترادف کسی لفظ کے ساتھ بھی روایت بیان کرے، لیکن معنی میں خلل واقع نہ ہو۔ علماء سلف کے کلام سے روایت بالمعنی کی مندرجہ ذیل شروط مترشح ہوتی ہے:

① راوی حدیث عربی لغت سے بخوبی آگاہ ہو۔

② شرعی احکام کے مقاصد و غایات کو اچھی طرح جانتا ہو۔

③ جو حدیث از قسم جوامع الکلم ہو، اس میں روایت بالمعنی نہ کرے۔

④ اس حدیث کے الفاظ تعبدی نہ ہو، جیسے اذان، ادعیہ و اذکار وغیرہ۔

⑤ حدیث کے معنی سے اچھی طرح آگاہ ہو، اگرچہ اسے بعینہ الفاظ یاد نہ ہو، لیکن متبادل الفاظ میں اس حدیث کا مکمل معنی داخل ہو۔

روایت بالمعنی کی شروط کے بارے میں تفصیلی مباحث کے لیے دیکھیں: الرسالة للشافعي: ٣٨٠، الإحكام لابن حزم: ٧٦/٢، الكفاية في علم الرواية: ١٩٨، باب ذكر الحجة في إجازة رواية الحديث على المعنى، علوم الحديث لابن الصلاح: ٦١، النوع الثالث والعشرون، فتح المغيث: ٢٤١/٢۔

❶ صحيح البخاري: كتاب الحج، باب من رغب عن المدينة (حديث: ١٧٤١) صحيح مسلم: كتاب الحج: باب في المدينة حين يتركها أهلها (حديث: ٢٤٦٢)

"أُعْمَرُ مَا كَانَتْ" کہ مدینہ کو جب چھوڑیں گے، تو اس وقت بہت زیادہ آباد ہوگا۔ کیونکہ اگر آپ یہ فرماتے کہ "جب مدینہ چھوڑیں گے، تو اس وقت مدینہ بہترین حالت پر ہوگا۔" تو لازم آتا ہے کہ یہ زمانہ آنحضرت ﷺ کا ہو، کیونکہ وہی زمانہ بہترین ہوسکتا ہے۔

تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو بات یاد آگئی اور فرمانے لگے:

"صَدَقْتَ وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ" کہ تو نے سچ کہا ہے، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے۔ ❶

یہ روایت بالمعنی کی اصلاح تھی، اگرچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے لفظ کا مطلب درست ہوسکتا تھا کہ بہترین حالت سے دنیوی حالت لی جائے، مگر لفظ چونکہ عام تھے، اس لیے احتمال تھا کہ دینی اور دنیوی دونوں حالتیں مراد لی جائیں اور مطلب بگڑ جائے، اس لیے اصلاح کردی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ آنحضرت ﷺ کے الفاظ کا بہت خیال کیا کرتے تھے۔ اگر کسی سے غلطی ہوتی، تو اس کی اصلاح کردیتے تھے۔ روایت بالمعنی کا جواز قرآن سے بھی ثابت ہے۔

---

❶ تاریخ المدینة المنورة لابن شبة النمیري: ١/ ٢٧٧، وفاء الوفاء: ١/ ٨٤، فتح الباري: ٤/ ٩١۔ اس کی سند "حسن" ہے۔

قرآن مجید میں روایت بالمعنیٰ

قرآن مجید میں بعض جگہ ایک حکم کو مخصوص الفاظ میں بیان کیا ہے، مگر دوسری جگہ اس کا حوالہ دیا ہے، تو اس کے الفاظ بدل دیے ہیں، صرف معنی کا خیال رکھا ہے۔

1. اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿وَ اِذَا رَاَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْ اٰيٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ وَ اِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ﴾ [1]

”جب تو ایسے لوگوں کو دیکھے کہ وہ ہماری آیتوں میں ایسی ویسی باتیں کر رہے ہیں، تو ان سے منہ پھیر لے، یہاں تک کہ کچھ اور باتیں کرنے لگیں۔ اگر تجھے شیطان بھلا دے، تو جب یاد آئے، تو ظالموں کے ساتھ نہ بیٹھ۔“

دوسری جگہ جب اس آیت کا حوالہ دیا، تو اس میں بعینہٖ یہ الفاظ نہیں ہیں، بلکہ ان کا مطلب بیان کر دیا ہے، چنانچہ فرمایا ہے:

﴿ وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتٰبِ اَنْ اِذَا سَمِعْتُمْ اٰيٰتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِهَا وَ يُسْتَهْزَاُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ

---

[1] الأنعام: ٦٨

﴿حَدِیْثٍ غَیْرِہٖ﴾ ❶

’’اللہ نے تم پر کتاب میں یہ حکم اتارا ہوا ہے (سورہ انعام میں) جب تم اللہ کی آیتوں کے بارے میں کفر اور ٹھٹھے کی باتیں سنو، تو ان کے ساتھ نہ بیٹھو، یہاں تک کہ وہ اور باتیں کرنے لگیں۔‘‘

اس آیت میں جو ’’سورہ انعام‘‘ کی آیت کا حوالہ دیا گیا ہے، اس کا ذکر ان الفاظ میں نہیں کیا، جو اس میں موجود ہیں، بلکہ صرف اس کا مطلب بیان کر دیا ہے، یہ روایت بالمعنی ہے۔

۲ ﴿وَ اِذَا اُنْزِلَتْ سُوْرَۃٌ اَنْ اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ جَاھِدُوْا مَعَ رَسُوْلِہٖ اسْتَاْذَنَکَ اُولُوا الطَّوْلِ مِنْھُمْ وَ قَالُوْا ذَرْنَا نَکُنْ مَّعَ الْقٰعِدِیْنَ﴾ ❷

’’جب کسی سورت میں یہ حکم اتارا جاتا ہے کہ تم اللہ پر ایمان لاؤ اور اللہ کے رسول کے ساتھ ہو کر جہاد کرو، تو غنی آدمی تجھ سے رخصت مانگتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم کو بیٹھنے والوں کے ساتھ چھوڑ دو۔‘‘

آیت میں یہ الفاظ ﴿اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ جَاھِدُوْا مَعَ رَسُوْلِہٖ﴾ جو بطور حوالہ کے ذکر کیے ہیں۔ قرآن مجید میں کسی جگہ بعینہٖ موجود نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ یہ روایت بالمعنی ہے۔

۳ ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَھُمْ کُفُّوْا اَیْدِیَکُمْ وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ﴾ ❸

---

❶ النساء: ١٤٠

❷ التوبة: ٨٦

❸ النساء: ٧٧

''کیا تو نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا، جن کو کہا گیا کہ اپنے ہاتھ روک لو اور نماز قائم کرو''

اس آیت میں جو یہ الفاظ ﴿كُفُّوْا اَيْدِيَكُمْ وَ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ ذکر کیے ہیں اور ان کا حوالہ دیا ہے، قرآن مجید میں کسی جگہ موجود نہیں، پس یا تو یہ حکم بذریعہ حدیث ہوگا یا یہ روایت بالمعنی کی صورت ہوگی۔

❹ ﴿قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْا اِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا﴾ ❶

''کہو مجھے بذریعہ وحی اطلاع دی گئی ہے کہ جنوں کی ایک جماعت نے سنا، پھر بولے کہ ہم نے عجیب قرآن سنا ہے۔''

اس سورہ کا پہلا رکوع قریب قریب سب جنوں کا کلام ہے، اس مقام پر روایت بالمعنی پر دو طرح سے استدلال ہوسکتا ہے:

ا۔ اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو جنوں کے قرآن سننے اور بعد میں اس پر ایک طویل گفتگو کرنے کے متعلق بذریعہ وحی اطلاع دی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکایت سے پہلے آپ پر اس قسم کی وحی نازل ہوئی تھی، جس میں جنوں کی یہ تمام تقریر بتلائی گئی تھی، مگر قرآن مجید میں کسی دوسری جگہ جنوں کی زبان سے یہ الفاظ بعینہٖ منقول نہیں ہوئے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ الفاظ جو اس رکوع میں موجود ہیں یا تو بذریعہ حدیث معلوم کرائے گئے تھے۔ پھر بذریعہ قرآن اس ماجرا کی حکایت بیان کی گئی ہے کہ مجھے یہ باتیں بذریعہ وحی معلوم ہوئی تھیں یا یہ روایت بالمعنی ہے، کیونکہ دوسری جگہ ''سورہ احقاف'' میں ان باتوں کا خلاصہ جنوں کی زبانی منقول ہے۔ ❷

---

❶ الجن:١

❷ الأحقاف:٢٩

ب۔ اس سورہ کے پہلے رکوع میں اللہ کے کلام میں جنوں کے کلام کا ذکر ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ کلام الٰہی تو معجزہ ہے اور جنوں کا کلام معجزہ نہیں، پس ضرور ہے کہ اللہ کے کلام میں جنوں کا کلام بطور روایت بالمعنیٰ کے ہوگا۔

⑤ جتنے گزشتہ واقعات جو اگلی کتابوں میں درج ہیں، قرآن نے ذکر کیے ہیں۔ ان تمام میں یہی توجیہ جاری ہو سکتی ہے کہ نفس مضمون تو پہلی کتابوں میں اور قرآن میں ایک ہی ہے، مگر قرآن مجید بوجہ فصاحت و بلاغت کے درجہ علیا میں ہونے کی وجہ سے طریق ادا میں ان سے ممتاز ہے۔ اسی واسطے قرآن مجید بلاغت میں معجزہ ہے اور پہلی کتابیں بلاغت میں معجز نہیں۔ پس یہ بھی روایت بالمعنیٰ کی صورت ہے۔ [1]

---

[1] اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا تذکرہ بھی اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مختلف مقامات پر مختلف الفاظ کے ساتھ کیا ہے۔ دیکھیں: النمل: ۷، طٰہٰ: ۹، القصص: ۲۹، طٰہٰ: ۱۳۔۲۴، قصہ آدم علیہ السلام و ابلیس لعین بھی مختلف الفاظ سے مروی ہے: الأعراف: ۱۲، الحجر: ۳۲، صٓ: ۷۵، نیز دیکھیں: البقرۃ: ۳۵، الأعراف: ۱۹، طٰہٰ: ۱۱۵، حضرت زکریا علیہ السلام کے بیٹے کی بشارت پر کہے گئے الفاظ بھی مختلف ہیں: آل عمران: ۴۰، مریم: ۸، اسی لیے کئی علماء نے قرآن مجید کے اس طریقہ کار سے روایت بالمعنیٰ پر استدلال کیا ہے۔ دیکھیں: المحدث الفاصل: ۵۳۰، الکفایۃ: ۲۰۱، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: ''اصلاحی اسلوبِ تدبرِ حدیث'' لفضیلۃ الشیخ غازی عزیر مبارکپوری ﷾: ۲/۲۹۹۔۳۰۷

حفاظت حدیث

اب جب کہ ہم قرآن مجید کے متعلق اس بحث سے فارغ ہو چکے ہیں کہ:

وہ یقینی ہے یا ظنی؟

خبر واحد سے اس کا ثبوت ہو سکتا ہے یا نہیں؟

قرآن مجید میں روایت باللفظ ہے یا روایت بالمعنی؟

پھر اس کی دلالت ظنی بھی ہے اور یقینی بھی۔

یعنی ثبوت، دلالت اور مضمون کی صداقت کی بحث سے بقدر ضرورت سبکدوش ہو چکے ہیں۔ اس کے ضمن میں احادیث کے بارہ میں بھی ان کے ثبوت، ان کی دلالت اور ان کے مضمون کی صداقت سے ضروری بحث کر چکے ہیں، جن سے دین کے یقینی اور ظنی ہونے پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ اب اس سوال کا ذکر کرتے ہیں، جس کا جواب بڑی تحدی سے مانگا گیا ہے:

> ''سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن اور حدیث دونوں دین کے اجزاء تھے، تو رسول اللہ (ﷺ) نے جس طرح اہتمام اور التزام کے ساتھ قرآن کو محفوظ شکل میں امت کو دیا، اسی طرح اپنی احادیث کا کوئی مستند مجموعہ امت کو کیوں نہیں دیا؟ کوئی ہے جو اس سوال کا جواب دے۔'' ❶

جواب: سب سے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جب ایک چیز کو دلائل سے ثابت کیا جائے، تو اس کے بعد ماننے کے لیے اپنی طرف سے ایک خاص معیار پیش کرنا کوئی مقبول

❶ مقام حدیث: ۲/ ۳٤۲

عذر نہیں، بلکہ قرآن کے بیان کے مطابق یہ کفار کی عادت ہے۔

خاص دلائل کا مطالبہ کفار کی عادت ہے

اللہ تعالیٰ نے جب قرآن مجید میں آنحضرت ﷺ کی رسالت عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کردی، تو مشرک لوگ لگے کہنے: اگر وہ نشانی نہ آئے گی، جو ہم کہتے ہیں، تو ہم نہیں مانیں گے۔

﴿ وَقَالُوا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوْعًا...... ﴾ ❶

وہ (کافر) بولے کہ ہم تیری بات نہیں مانیں گے، جب تک تو ہمارے لیے زمین سے چشمہ جاری نہ کردے یا تیرے لیے کھجور کا باغ نہ ہو، جس میں تو نہریں جاری کرے۔ وغیرہ وغیرہ

سوالات کرتے تھے۔ ان کے سوالات کو پورا نہ کیا گیا۔ اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ:

''ہمیں نشانات کے نازل کرنے سے صرف یہی چیز روکتی ہے کہ اگلے لوگ انھیں جھٹلا چکے ہیں۔'' ❷

''کیا انھیں یہ کافی نہیں کہ ہم نے آپ پر کتاب نازل کردی ہے، جو ان پر پڑھی جارہی ہے؟'' ❸

کبھی یہ کہتے تھے کہ:

''ان دو بستیوں (مکہ اور طائف) میں سے کسی بڑے آدمی پر قرآن کیوں نازل نہیں کیا گیا۔'' ❹

---

❶ بني إسرائيل: ٩٠

❷ بني إسرائيل: ٥٩

❸ العنكبوت: ٥١

❹ الزخرف: ٣١

اس سوال کا جواب قرآن مجید نے یہ دیا ہے کہ:

''یہ بات ہماری مرضی پر موقوف ہے جس کو ہم چاہیں اپنی رحمت کے ساتھ خاص کریں۔'' ●

پس ثابت ہوا کہ کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے صرف دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ خاص دلائل کا مطالبہ کفار کی عادت ہے۔ اللہ تعالیٰ جو چاہے کرے۔

﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ ﴾ ●

''جو اللہ تعالیٰ کرے، اس سے یہ سوال نہیں کیا جاتا کہ ایسا کیوں کیا۔ یہ سوال دوسروں سے ہوتا ہے۔''

کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے، اس کا فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا۔ انسان کی سمجھ میں حکمت آئے یا نہ آئے، صرف اس قدر ثابت کر دینا کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کیا ہے۔

کتابت اور حجیت

پس جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ قرآن و حدیث دونوں حجت ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے دونوں میں خود فرق کیا ہے۔ قرآن کو بلحاظ فصاحت و بلاغت کے معجزہ بنایا، اور اس کی کتابت کا باقاعدہ انتظام آنحضرت ﷺ کی معرفت کرایا، تاکہ یہ الفاظ بعینہٖ محفوظ رہیں اور ان کی تلاوت سے امت مستفید ہو، اور یہ معجزانہ نظم ہمیشہ کے لیے رہے، اور حدیث کو قرآن مجید کی طرح آنحضرت ﷺ کی معرفت اس کی کتابت کا باقاعدہ انتظام نہ کرایا اور دونوں کو حجت ٹھہرایا، اور ہر ایک کی اتباع کو فرض قرار دیا۔ اگر احادیث ہمیشہ کے لیے واجب الاتباع نہ ہوتیں، تو باقاعدہ لکھانے سے

● البقرہ: ۱۰۵

● الانبیاء: ۲۳

بھی ان کی حیثیت میں کوئی فرق نہ پڑتا، کیونکہ حجت ہونے اور لکھانے میں کوئی تلازم نہیں۔ چنانچہ بہت سی حدیثیں ایسی ہیں، جن کو آپ نے لکھایا، مگر منکرین حدیث ان کو بھی واجب الاتباع نہیں سمجھتے، کیونکہ ان کے نزدیک حدیث وقتی تھی۔ پس اگر حدیث لکھا دی جاتی، تب بھی وقتی ہی رہتی، جیسا کہ قرآن مجید میں بھی بعض احکام ایسے ہیں، جو وقتی ہیں، جیسے یہ آیت:

﴿ يَآ اَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِذَا نَاجَيۡتُمُ الرَّسُوۡلَ فَقَدِّمُوۡا بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوٰٮكُمۡ صَدَقَةً ﴾ ❶

''اے ایمان والو! جب تم رسول سے سرگوشی کرو، تو پہلے کچھ صدقہ کرلیا کرو۔''

مگر یہ حکم فقط وقتی ہے، کیونکہ اس کا تعلق آنحضرت ﷺ کی زندگی کے ساتھ ہے، مگر یہ حکم لکھا ہوا ہے۔ لکھا ہوا بھی قرآن مجید میں ہے۔ اسی طرح وہ احکام جن کا تعلق صرف آنحضرت ﷺ کے ساتھ تھا، وہ سب کے سب وقتی تھے۔ جیسے یہ حکم:

﴿ وَامۡرَاَةً مُّؤۡمِنَةً اِنۡ وَّهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِىِّ اِنۡ اَرَادَ النَّبِىُّ اَنۡ يَّسۡتَـنۡكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنۡ دُوۡنِ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ ﴾ ❷

''وہ عورت بھی اے نبی ہم نے تیرے لیے حلال کی ہے جو ایماندار ہو، اپنے نفس کو نبی کے لیے ہبہ کرے اور نبی اس سے نکاح کرنا چاہے۔ یہ حکم خالص تیرے لیے ہے، دوسرے مومن اس میں شریک نہیں۔''

اسی طرح یہ حکم:

﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنۡۢ بَعۡدُ وَلَاۤ اَنۡ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ اَزۡوَاجٍ وَّلَوۡ اَعۡجَبَكَ حُسۡنُهُنَّ ﴾ ❸

---

❶ المجادلة: ١٢

❷ الأحزاب: ٥٠

❸ الأحزاب: ٥٢

''اے نبی! اس کے بعد تیرے لیے عورتیں حلال نہیں۔ نہ ان میں تبدیلی کی اجازت ہے۔ خواہ کتنی ہی خوب صورت ہو۔''

اور دوسرے ایمانداروں کو تبدیلی کی اجازت ہے:

﴿ وَاِنۡ اَرَدۡتُّمُ اسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٍ مَّكَانَ زَوۡجٍ ﴾ ❶

''اگر اپنی بیوی کو بدلنا چاہو، یعنی ایک کو چھوڑ کر دوسری سے نکاح کرنا چاہو (تو پہلی سے مہر واپس نہ لو)۔''

اسی طرح یہ حکم:

﴿ وَاَنۡزَلَ اللّٰهُ عَلَيۡكَ الۡكِتٰبَ وَالۡحِكۡمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَالَمۡ تَكُنۡ تَعۡلَمُ وَ كَانَ فَضۡلُ اللّٰهِ عَلَيۡكَ عَظِيۡمًا ﴾ ❷

''اللہ نے تجھ پر کتاب و حکمت (سنت) نازل کی، اور تجھے وہ کچھ سکھایا، جس سے تو واقف نہ تھا، اللہ کا فضل تجھ پر بڑا ہے۔''

اسی طرح یہ حکم:

﴿ وَلَا تَنۡكِحُوۡا اَزۡوَاجَهٗ مِنۡۢ بَعۡدِهٖۤ اَبَدًا ...... ﴾ ❸

آنحضرت ﷺ کی بیویوں سے آپ کے بعد نکاح کرنا منع ہے۔ اللہ کے ہاں یہ بہت بڑا جرم ہے۔

اسی طرح بہت سے احکام ہیں، جو ہمارے لیے پند و عبرت کا باعث تو بن سکتے ہیں، مگر عمل کے اعتبار سے وقتی ہیں۔ جب وقتی احکام قرآن کے اندر رکھے جا سکتے ہیں، تو حدیث لکھنے سے کیسے دائمی بن جاتی۔ پس حدیثیں وقتی بھی ہوں، تب بھی ان

❶ النساء: ٢٠

❷ النساء: ١١٣

❸ الأحزاب: ٥٣

کے لکھنے سے بہت سے فائدے حاصل ہوتے۔ آپ لوگ (منکرین حدیث) تو کہتے ہیں کہ حدیثوں کے احکام ایک دو سورتوں میں بیان کیے جا سکتے تھے۔ اگر ایسا کر دیا جاتا اور اخیر میں یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ احکام پائیدار قسم کے ہیں، وقتی ہیں، دائمی نہیں، تو لکھنے سے ان کے دائمی ہونے کا شبہ بھی نہ پڑتا۔ بس یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ احکام نہ لکھنے سے دائمی بنتے ہیں اور نہ نہ لکھنے سے وقتی ہو جاتے ہیں۔

پس جب اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ خلافت راشدہ صرف تیس سال تک چلے گی، بلکہ اس سے کم زمانہ، اس کے بعد شاید چودھویں صدی میں جا کر منکرین حدیث کا ایک گروہ پیدا ہو کر خلافت راشدہ کے قائم کرنے کی سعی کرے گا۔ اس وقت جو وقتی بائیلاز (قانونی دستاویز) تیار ہوگا، وہ اس وقت کے لیے مناسب ہوگا۔ پس اس برزخی زمانہ تیرہ سو سال کے لیے امت کو قرآن کے تشریحی بائیلاز سے واقف رکھنے کے لیے ان احکام کو جو حدیث میں ہیں، ایک دو سورتوں میں (بقول آپ کے) لکھ دیا جاتا، تاکہ خلافت راشدہ کے قیام ثانی تک امت ان سے مستفید ہوتی۔

حدیث دائمی حجت ہے

ہم میں اور آپ میں فرق تو صرف وقتی اور دائمی ہونے کا ہے۔ نہ مفید اور غیر مفید ہونے کا۔ دونوں ان احکام کو مفید سمجھتے ہیں۔ ہم اس لیے کہ وہ دائمی شریعت ہیں اور آپ اس لیے کہ دوسرے بائیلاز کے تیار کرنے میں ممد و معاون ہیں اور جب تک تقاضائے زمانی نہیں بدلتا، قابل عمل بھی ہیں۔ پس ان احکام کے نہ لکھنے کا اعتراض تو دونوں فریق پر یکساں ہے۔ آپ صرف اسی فریق پر اس کا بوجھ ڈالنا چاہتے ہیں، جو حدیث کو دائمی حجت سمجھتا ہے۔ آپ خود کہتے ہیں:

"لہٰذا اس تاریخی مسئلہ کو پرکھنے کے لیے ہمارے پاس نہایت صحیح اور محکم معیار خود

کتاب اللہ ہے۔ اس میں جو بات بھی قرآن کے خلاف نظر آئے یا ایسی ہو جس سے حضور ﷺ کی شان میں طعن پایا جاتا ہو، اسے بلا ادنیٰ تامل الگ کر دیا جائے اور باقی حصہ کو نکھار کر ایک جگہ جمع کر لیا جائے، تاکہ اس سے تاریخی کام لیا جا سکے۔ یہ ہماری تاریخ کا گراں بہا سرمایہ ہوگا، جس پر ہم بجا طور پر ناز کر سکیں گے۔" ●

اگر یہ بات واقعی ہے کہ یہ ذخیرہ گراں بہا سرمایہ ہے۔ پھر سنت کا وہ حصہ جو بائیلاز کہلاتا ہے، وہ بہت قلیل ہوگا۔ وہ تو آپ کے نزدیک بھی نہایت بیش قیمت ہوگا، پس دو بائیلاز اگر قرآن میں بیان کر دیے جاتے اور بعد میں یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ وقتی ہیں تو کیا ہی اچھا ہوتا، مگر ایسا نہ کرنے سے آپ کے خیال کے مطابق اس کی ایسی گت بنی کہ اللہ کی پناہ!

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث کے حجت ہونے یا نہ ہونے، وقتی ہونے یا دائمی ہونے کی صورت میں جو اختلاف نظر آتا ہے، وہ اس قسم کا نہیں جس میں ایک صورت میں حدیث کا (لکھنا) منع ہو اور دوسری صورت میں واجب ہو۔ بلکہ وقتی ہونے کی صورت میں بھی حدیث کا لکھنا مفید ہے اور دائمی ہونے کی صورت میں اگرچہ مفید ہے، مگر واجب نہیں، کیونکہ حجیت کے لیے لکھنا کوئی ضروری نہیں۔

حدیث نہ لکھنے کا سبب

اگرچہ ایک مسلم مومن کے لیے یہ جواب کافی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ چاہتا ہے، کرتا ہے، مگر آج کل زمانہ اس قسم کا ہے کہ لوگ ہر امر کی کچھ نہ کچھ حکمت بھی معلوم کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کے ذوق کے مطابق بھی کچھ لکھا جاتا ہے۔ (یہ اس سوال کا دوسرا جواب ہے)

● مقام حدیث: ۲/۳۹٤

قرآن وسنت میں یہ فرق کہ "ایک کو فوری طور پر لکھا دیا گیا اور دوسری چیز کے کچھ حصے کو عمل اور حفظ کے حوالہ کیا گیا۔" اس لیے ہے کہ شریعت کے دونوں حصوں میں اعجاز ظاہر ہو۔ قرآن مجید نظم میں بے نظیر ہونے کی وجہ سے معجز ہے۔ اس کی فصاحت و بلاغت درجہ علیا میں ہے۔ مقصد، الفاظ اور ترکیب میں انسانی دسترس سے باہر ہے۔ جن بھی اس کی نظیر نہیں لا سکتے۔ اس بناء پر رسول کریم ﷺ کی صداقت کی ایک زندہ دائمی نشانی موجود ہے۔

حدیث بلحاظ شرح و بیان، جامع العلوم اور مکمل تعلیم ہونے کی بناء پر ایک بے بہا ذخیرہ ہے۔ اس قسم کی باتوں کا اگر لکھائی کے ساتھ انتظام نہ کیا جائے، تو ان میں اگر حفاظت الٰہی نہ ہو، تبدیلی واقع ہو جاتی ہے، مگر باوجود اس کے کہ حدیث کو قرآن کی طرح باقاعدہ طور پر نہیں لکھا گیا، مگر پھر بھی اس کا دینی حصہ جوں کا توں محفوظ رہا۔ ایسا کلام جس کے اجزاء قرآن کی طرح فوری طور پر سب کے سب نہیں لکھے گئے۔ حوادثات کے تلاطم اور عجمی سازشوں کے باوجود اس کا ہمیشہ کے لیے اسی طرح قائم رہنا، اس کی حفاظت کے لیے اسباب کثیرہ کا پیدا کر دینا بھی ایک زندہ معجزہ ہے۔ کیونکہ اس قسم کی حفاظت جو دینی حدیثوں کی گئی ہے، اسی صورت میں ممکن ہے جب تائید غیبی شامل ہو۔

اس امر میں غور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان اسباب میں غور کیا جائے، جو اللہ تعالیٰ نے حدیث کے محفوظ رہنے کے لیے پیدا کیے، تا کہ غور کرنے والے کو اس امر کا یقین ہو جائے کہ ان اسباب کے ہوتے ہوئے حدیث میں رد و بدل ناممکن ہے اور اسباب کے پیدا ہونے میں غیبی طاقت کو دخل ہے۔

حفاظتِ حدیث کے اسباب کا اجمالی ذکر

احادیث کو عملی شکل دینا

1 حدیث کی حفاظت کا سبب حدیثوں کو عمل میں داخل کرنا ہے۔

جو حدیثیں نماز کے متعلق ہیں، خواہ نماز کے اوقات سے ہو یا نماز کی دیگر شرائط طہارت و استقبال کعبہ سے یا نماز کے آداب و ارکان سے، یہ تمام حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر چوبیس گھنٹوں میں کم از کم پانچ بار عمل کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اب جن حدیثوں پر دن رات میں پانچ مرتبہ عمل کیا جائے، وہ کب بھول سکتی ہیں؟ یہی حال ان احادیث کا ہے، جن کا روزوں سے تعلق ہے، اگرچہ فرض روزے سال میں ایک دفعہ آتے ہیں، مگر پورا ایک مہینہ رہتے ہیں اور سال میں نفلی روزے ہمیشہ تھوڑے تھوڑے فاصلے سے آتے رہتے ہیں، ناممکن ہے کہ ایسی حدیثیں بھول جائیں۔

یہی حال حج کا ہے۔ حج اگرچہ عمر میں ایک بار فرض ہوتا ہے۔ مگر حج میں چونکہ لاکھوں آدمی شریک ہوتے ہیں۔ اس واسطے اس میں ان احکام کو بھول جانا، پھر اس بھول کا برقرار رہنا ناممکن ہے۔ مکہ والے تو کم از کم اس کے احکام نہیں بھول سکتے۔

احادیث کو حکومت کا آئین بنانا

2 زکاۃ و عشر و خراج، قصاص، نکاح و طلاق و عدت، غلاموں کا آزاد کرنا، والدین کے حقوق، زوجین کے حقوق اور اقتصادی امور ان سب کو ریاست کے حوالے

کیا گیا۔ حکومت قائم کر کے ان تمام امور کو منظم کر کے علماء، قضاۃ، امراء اور عمال کے سپرد کر دیا گیا۔

۳ پھر لوگوں کے دلوں میں دین کی محبت اور آنحضرت ﷺ کی الفت ڈال دی گئی۔

۴ پھر ایسے ایسے حافظہ والوں کو قرآن و سنت کے مسائل سیکھنے کی طرف متوجہ کیا گیا۔

کتابتِ حدیث

۵ بعض ضروری مسائل کو آنحضرت ﷺ نے خود لکھوایا، اور بعض کو صحابہ اور خلفاء نے تحریر کرایا اور کیا۔ یہاں تک کہ تابعین کے زمانہ میں تمام احادیث قریب قریب تحریر میں آ گئیں اور تابعین صحابہ سے سننے والے تھے۔ تابعین کے نسخے صحابہ کے نسخوں پر مشتمل ہوئے اور بعد میں آنے والوں نے تمام شہروں کے نسخوں کو جمع کروایا۔ یہاں تک کہ دوسری صدی میں ساری حدیثیں کتابی شکل میں مجموعوں میں جمع ہو گئیں، مگر ان میں کچھ اختلاط بھی پایا گیا۔ کیونکہ ان تمام کے انتخاب سے یہ غرض تھی کہ ان تمام شائع شدہ ذخیرہ احادیث سے صحیح و ضعیف کو الگ الگ کر دیا جائے۔ جو قابل عمل اور بالکل صحیح ہیں، ان کو الگ کر دیا جائے تاکہ عوام بھی فائدہ اٹھا سکیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ پہلے رطب و یابس اور تمام لکھے ہوئے ذخیرے پر بدوں امتیاز عمل ہوتا تھا، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ پہلے حدیث پر عمل کرنے کے لیے بڑے بڑے محدثین کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا۔ وہ محدثین عوام کی راہ نمائی کرتے تھے، مگر بعد میں جب دو کتابیں ''صحیح بخاری و مسلم'' لکھی گئیں، تو اب عوام کے لیے حدیث پر عمل کرنا آسان ہو گیا۔ آسانی کے لیے چھانٹا گیا، ورنہ پہلے بھی قابل عمل حدیثیں یہی تھیں، مگر ان حدیثوں کے ساتھ لکھی ہوئی تھیں، جو ناقابل عمل

تھیں۔ محدثین نے ان حدیثوں کو معرفت کے لیے لکھا تھا۔ ❶

سوال: ان ناقابل عمل حدیثوں کو کیوں لکھا گیا۔ شروع ہی میں نہ لکھتے، تاکہ چھانٹنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

جواب: شروع میں ان غیر قابل عمل حدیثوں کو اس لیے لکھا گیا کہ حدیثیں لکھنے والے دو قسم کے لوگ تھے۔ ایک وہ گروہ تھا جو فن حدیث میں ماہر تھے، جن کی بات پر اعتماد کیا جاتا تھا۔ صحیح اور ضعیف میں پورے طور پر امتیاز کیا کرتے تھے۔ یہی گروہ حدیث کی خدمت کے لیے چنا گیا تھا۔ مگر حدیث پر چونکہ ان کی اجارہ داری نہ تھی، اس لیے دوسرے لوگ بھی اس فن میں مشغول ہو گئے تھے۔ یہ ظاہر ہے کہ جو شخص کسی فن میں ماہر نہ ہو، اس سے غلطیاں ضرور ہوتی ہیں، مگر عوام میں وعظ و تبلیغ کے لیے یہی گروہ پیش پیش ہوتا ہے اور خواص پہلے گروہ کی طرف زیادہ متوجہ ہوتے ہیں۔ اگر اس غیر ماہر گروہ کی اغلاط کو اسی طرح چھوڑ دیا جائے، تو امت کے لیے ایک مستقل خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس واسطے شروع میں تو ان کو لکھ لیا گیا، مگر بعد میں یا تو چھانٹی کے وقت نکال دیا گیا یا ان کی اصلیت پر متنبہ کر دیا گیا، اس

❶ امام ابو الولید الباجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین جب یمن میں عبدالرزاق بن ہمام کے پاس علم حاصل کرنے کے لیے گئے، تو ایک دن امام احمد نے یحییٰ بن معین کو دیکھا کہ وہ موضوع احادیث لکھ رہے ہیں، امام احمد کہنے لگے: تم کو معلوم ہے کہ یہ احادیث موضوع ہیں، پھر بھی ان کو لکھ رہے ہو! ابن معین فرمانے لگے: مجھے معلوم ہے کہ یہ احادیث موضوع ہیں، لیکن میں انھیں اس لیے لکھ رہا ہوں کہ کہیں کوئی شخص کل کلاں ان احادیث کو صحیح سند کے ساتھ جوڑ کر بیان کرے، تو میں اس کو کہہ سکوں کہ تم جھوٹ بول رہے ہو، یہ تو اس ضعیف و موضوع سند سے مروی ہیں۔
اسی طرح سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں تین مقاصد کے لیے احادیث لکھتا ہوں، جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ضعیف راوی کی احادیث معلوم کر سکوں، امام اوزاعی فرماتے ہیں: جس طرح تم وہ علم حاصل کرتے ہو جو قابل عمل ہے، اسی طرح وہ علم بھی حاصل کرو جو قابل عمل نہیں ہے۔ (التعدیل والتجریح: ۱/ ۳۹۰)

طرح کہ تصریح کردی گئی یا سند کے ذکر کردینے پر اکتفا کردیا گیا، تاکہ ماہرین سند سے ہی ان کی حقیقت معلوم کرلیں، یا ضعیف راویوں کے متعلق الگ الگ کتابیں لکھ کر آگاہ کردیا گیا، جیسے قرآن مجید یا دوسری کتابیں جو طبع ہو کر آتی ہیں، کاتبوں کی سستی کی وجہ سے ان میں کمی وبیشی ہوجاتی ہے اور اس کا تدارک اس طرح کیا جاتا ہے کہ کتاب کے پیچھے اغلاط نامہ لگا دیا جاتا ہے، کیونکہ ان اغلاط کا تمام کتاب سے نکالنا مشکل ہوجاتا ہے۔

فتنۂ وضعِ حدیث کا تدارک

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک گروہ جو دین کی تخریب کے درپے تھا۔ اس نے حدیثیں بنائیں اور عوام کے لیے ایک فتنہ برپا کردیا۔ مگر جو گروہ ماہر حدیث اس خدمت پر مامور تھا۔ اس نے چن چن کر ان حدیثوں کو الگ لکھا اور ان کے نام کے متعلق کتابیں لکھیں اور حدیثیں بنانے کے اسباب بیان کیے، یہاں تک کہ دودھ کا دودھ، پانی کا پانی الگ الگ ہوگیا اور امت اس فتنہ سے بچ گئی اور وضعی احادیث کا ذخیرہ لکھا ہوا لوگوں کے سامنے آ گیا۔ [1]

جیسے قرآن مجید کے متعلق بھی بعض لوگوں نے کوشش کی کہ غیر محفوظ ہوجائے، مگر ان کی کوشش کارگر نہ ہوئی، بلکہ منکرین حدیث کے نزدیک تو بہت سے قرآن بنائے

---

[1] امام عبدۃ بن سلیمان فرماتے ہیں: کسی شخص نے عبداللہ بن مبارک سے کہا کہ ان موضوع احادیث کا کیا ہوگا؟ عبداللہ بن مبارک فرمانے لگے: "ان کے لیے نقاد اور راسخ علماء زندہ رہیں گے۔" یعنی امت کو اس فتنہ سے بچائیں گے۔ (الكفاية: ٣٧، التعديل والتجريح: ١/٢٩١، فتح المغيث: ٢/١١٢، تدريب الراوي: ١/٢٨٢)

اسی طرح ایک زندیق کو ہارون الرشید کے پاس قتل کرنے کے لیے لایا گیا، تو وہ کہنے لگا: تم لوگ ان ایک ہزار احادیث کا کیا کرو گے، جو میں نے وضع کی ہیں؟ ہارون الرشید نے جواب دیا: اے دشمن خدا! ان احادیث کے لیے عبداللہ بن مبارک اور ابو اسحاق فزاری زندہ ہیں، جو ان کا ایک ایک حرف نکال باہر کریں گے۔ (الموضوعات لابن الجوزي: ١/٤٥، سير أعلام النبلاء: ٨/٥٤٢، فتح المغيث: ٢/١١٢۔)

گئے، مگر اصل قرآن محفوظ رہا۔ یہی حال احادیث کا ہے کہ حدیثیں وضعی اگرچہ بنائی گئیں، مگر وہ حدیثیں حدیث کے دینی حصہ میں داخل نہ ہوسکیں، اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ حدیث کے اندر اساتذہ اور تلامذہ کا سلسلہ صحابہ کے زمانہ سے قائم ہوچکا تھا۔ ہر استاذ کے تلامذہ گنے گئے تھے اور ان مشہور اساتذہ کی احادیث شمار کرلی گئی تھیں۔ اب ان میں احادیث داخل کرنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ کیونکہ جو شخص کسی استاذ کا نام لے کر کوئی حدیث بیان کرتا، تو اس کے لیے لازم تھا کہ اس کی سند استاذ کے آگے رسول اللہ ﷺ تک بیان کرے۔ اب اس کی کذب بیانی کا پتہ لگانا بالکل آسان تھا، کیونکہ اس سند کے سلسلہ میں جتنے راوی ہوتے ہیں، ان کے اساتذہ اور تلامذہ معروف تھے اور ان کی حدیثیں بھی معروف تھیں۔ اگر اس نے ایسی حدیث بیان کی جو اس سلسلہ کے راویوں میں کسی ایک کی نہیں، تو ظاہر ہے کہ جھوٹ ہے۔ اس طرح اگر سلسلۂ اسناد میں کسی شاگرد کا اضافہ کردیا یا ایسی سند ذکر کردی، جو حقیقت میں نہیں، تو اس سے بھی اس کی کذب بیانی ظاہر ہوجاتی۔ اس لیے کسی جھوٹے کا جھوٹ چھپ نہیں سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ عوام پر اپنا اثر و رسوخ استعمال کرکے مطلب برآری کی کوشش کرتے تھے، مگر خواص ان سے متاثر نہیں ہوتے تھے۔ دینی علم کا تعلق چونکہ خواص سے ہوتا ہے۔ اسی لیے دین اسی طرح محفوظ رہا۔ چنانچہ دارقطنی نے اپنے زمانہ میں بغداد میں اعلان کیا تھا کہ کوئی شخص موضوع روایت دین میں داخل نہیں کرسکتا۔ ❶ کیونکہ ان کو اسانید پر اتنا عبور تھا کہ اگر کوئی شخص جعلی حدیث بناتا، تو فوراً معلوم کرلیتے۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ بعض روایات کے بعض الفاظ شاذ ہوں، مگر صحیحین کی ان روایات میں جن پر تنقید نہیں ہوئی، یعنی بعد کے محدثین نے بخاری کے حکم کو صحیح مانا ہے اور بالاجماع وہ صحیح ہیں یا جن میں صحت کا فتویٰ ایک دو محدثوں کا ہے، مگر اس کے

❶ فتح المغیث: ۱/ ۲۶۰

خلاف کسی سے مروی نہیں۔ ان پر شذوذ کا کوئی اثر نہیں۔

احادیث کے ذخیرہ میں صحیح وضعیف کا مخلوط ہونا اور موضوعات کا دنیا میں پایا جانا، اس بات کو مستلزم نہیں کہ جو حصہ دستور العمل ہے اور محققین محدثین کے نزدیک معتبر ہے، اس میں بھی اختلاط پایا جاتا ہو۔

جیسے قرآن مجید ہمارے سامنے مختلف مطابع میں طبع ہوتا ہے۔ کاتبوں سے غلطیاں بھی ہوتی ہیں۔ زیر وزبر بلکہ بعض جگہ کلمات میں بھی ردوبدل ہوجاتا ہے، مگر قرآن میں نفس الامر کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اگرچہ بعض تھوڑے علم والے جس طرح غلط لکھا ہوا ہوتا ہے، اس طرح ہی پڑھتے ہیں، مگر قرآن کی صحت کے لیے ان پر اعتماد نہیں ہوتا۔

یہی حال حدیث کے ذخیرہ کا ہے کہ اس میں ہر طرح کا مواد وجود ہے، جس کی وجہ رواۃ کی انسانی خامیاں یا دشمنانِ اسلام کی کارستانیاں اور ناداں دستوں کی بیوقوفیاں ہیں، مگر جو حصہ محدثین کے نزدیک قابل عمل اور صحیح ہے، اس میں اختلاط نہیں۔

حدیث کی کتابت

آنحضرت ﷺ کے عہد میں شروع ہوگئی تھی

بعض لوگ جو علم اور تاریخ سے پوری واقفیت نہیں رکھتے، جب دیکھتے ہیں کہ حدیث کی کتابیں جو مشہور ہیں، اور "صحاح ستہ" کے نام سے موسوم ہیں۔ ان سے پہلی کتاب "موطا" دوسری صدی میں لکھی گئی اور باقی (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی) تیسری صدی میں تصنیف ہوئیں، تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ حدیث کے لکھنے کا رواج دوسری یا تیسری صدی میں ہوا ہوگا۔ جامعین حدیث نے سنی سنائی باتوں کو جمع کیا ہوگا۔

مگر یہ بات صحیح نہیں۔ کتابت کا رواج آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں شروع ہوگیا تھا۔ صحاح ستہ میں اکثر وہی احادیث ہیں، جو پہلی صدی میں لکھی گئیں، بلکہ بعض وہ بھی ہیں، جو آنحضرت ﷺ نے خود تحریر کرائیں اور پہلی صدی کے مجموعوں کی سندیں بالکل مختصر ہوتی ہیں۔ بعض جگہ ایک ہی واسطہ ہوتا ہے، یعنی آنحضرت ﷺ اور جمع کرنے والے کے درمیان صرف ایک واسطہ (صحابی) ہوتا ہے۔ کبھی کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ "ھمام بن منبہ" کا صحیفہ جو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس میں صرف ایک واسطہ ہے یعنی ابوہریرہ، اور حضرت ابوہریرہ کی وفات 58ھ میں ہوئی ہے، ● یعنی آنحضرت کی وفات کے 48 سال بعد، اور یہ صحیفہ قطعاً

● حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی تاریخ ولادت کے بارے میں تین قول ہیں: ۵۷ھ۔ ۵۸ھ۔ ۵۹ھ، دیکھیں: طبقات خلیفۃ بن خیاط: ۱۱۴، الاستیعاب: ۱/۵۷۱، الإصابۃ: ۷/۴۴۴، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ۵۷ھ کو راجح قرار دیا ہے۔

اس سے پہلے کا ہے۔ اس میں 138 حدیثیں ہیں، یہ سب کی سب ایسی ہیں، جو "مسند أحمد" اور "صحیح بخاری و مسلم" وغیرہ میں آ چکی ہیں۔ ❶ ان کے دیکھنے سے حدیث کی حفاظت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ صحیفہ شائع ہو چکا ہے۔ یہ احادیث جن الفاظ کے ساتھ "همام بن منبه" کے صحیفہ میں ہیں۔ اسی طرح صحیحین وغیرہ میں پائی جاتی ہیں، اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ پہلی صدی کے صحیفہ کی احادیث کس طرح تیسری صدی کے مجموعوں میں بعینہ نقل در نقل ہو کر آئی ہیں کہ ان میں کسی قسم کی کمی و بیشی نہیں ہوئی۔

اسی طرح وہ خط جو آنحضرت ﷺ نے ہرقل کو لکھایا تھا۔ ❷ اس کا فوٹو بھی شائع ہو چکا ہے۔ دیکھو محدثین نے جو الفاظ اس خط کے تیسری صدی میں نقل در نقل کی صورت میں لکھے ہیں، بالکل وہی ہیں۔ حالانکہ اس خط کی نقل آنحضرت ﷺ کے پاس نہ تھی۔ صرف صحابہ نے وہ خط سنا اور یاد کر لیا، پھر نقل در نقل ہوتا ہوا مصنفین تک پہنچا اور اسی طرح محفوظ پہنچا، جیسے لکھا گیا تھا۔

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے ایک صحیفہ لکھا، ❸ جس کو "صادقہ" کہتے

---

❶ مثلاً دیکھیں: مسند أحمد ٢/٣١٢-٢/٣١٩ (٨١١٥-٨٢٥٢) بخاري (١٣٥، ٢٣٧، ٢٧٨، ٢٠٧٢، ٢٤٠٠، ٢٥٥٢، ٣٤٠٢)، مسلم: ٧٧١، ٩٧٧)

❷ صحيح البخاري: بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي (حديث: ٧) صحيح مسلم: كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل (حديث: ٤٦٠٧).

❸ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، رسول اللہ ﷺ سے سن کر احادیث لکھا کرتے تھے۔ دیکھیں: صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم (حديث: ١١٣)، سنن الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه (حديث: ٢٦٦٨) بلکہ بعض روایات میں آتا ہے کہ عبداللہ بن عمرو جو چیز بھی رسول اللہ ﷺ سے سنا کرتے تھے، اس کو لکھ لیتے تھے۔ دیکھیں: سنن أبي داود: كتاب العلم، باب في كتاب العلم (حديث: ٣٦٤٦)، مسند أحمد: ٢/١٦٢، المستدرك: ١/١٨٧، (٣٥٩)

←

ہیں۔ ❶ اس کی حدیثیں بھی صحاح ستہ میں موجود ہیں، زکاۃ کا رسالہ آنحضرت ﷺ

← امام حاکم فرماتے ہیں: امام بخاري اور امام مسلم نے الولید بن عبد اللہ کے علاوہ اس حدیث کے رواۃ سے حجت پکڑی ہے، الوليد بن عبد الله کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اگر وہ "وليد بن أبي الوليد الشامي" ہے، تو پھر مسلم کی شرط پر ہے۔'' لیکن وہ "وليد بن عبد الله بن أبي مغيث العبدري" ہے۔ جو کہ "ثقه" ہے۔ (الكاشف: ٢/٣٥٢ (٦٠٧٣)، تهذيب التهذيب: ١١/١٢٢) امام عراقی رحمہ اللہ اس حدیث کونقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اسے حاکم نے روایت کیا ہے اور " صحيح " کہا ہے (تخريج أحاديث الإحياء ٢/٢٨٠) شیخ البانی رحمہ اللہ نے بھی اسے " صحیح " کہا ہے۔(السلسلة الصحيحة: ٤/٤٥ (١٥٣٢)

❶ سنن الدارمي: المقدمة: باب من رخص في كتابة العلم، (حديث:٤٩٦)، مسند البزار: ٦/٣٧٤ (٢٣٩٢)، الطبقات الكبرى:٤٩٤٧، المحدث الفاصل:١/٣٦٦، تقييد العلم: ٨٤، تاريخ دمشق: ٣١/٢٦٢، یہ حدیث ان کتب میں مختلف طرق سے مروی ہے، لیکن زیادہ تر ان کا دارو مدار دو راویوں "إسحاق بن يحيى بن طلحة بن عبد الله القرشي" اور "ليث بن أبي سليم" پر ہے، یہ دونوں ہی "ضعيف" ہیں۔ اسحاق بن یحیٰی کو امام احمد نے " متروك الحديث" اور ابن معین نے "ضعيف" قرار دیا ہے۔ امام بخاري فرماتے ہیں: محدثین اس کے "حفظ" میں کلام کرتے ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: محدثین نے اسے "ضعيف" قرار دیا ہے۔ (العلل ومعرفة الرجال:١/١٠٥، تاريخ ابن معين- رواية الدوري: ٣/١٧٣(٧٦٤) التاريخ الكبير: ١/٤٠٦، الكامل في الضعفاء:٤/٦٨، الضعفاء للعقيلي: ١/١٠٣(١٢١)، الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي: ١/١٠٥ (٣٤٠) الكاشف: ١/٢٣٩ (٣٢٧)

ليث بن أبي سليم کو ابن عيينة ، أحمد، ابن معين، ابن مهدي اور نسائي نے "ضعيف" قرار دیا ہے۔ (العلل و معرفة الرجال٢/٣٧٩،٣/٢٩، تاريخ ابن معين- رواية الدارمي:١٥٨ (٥٦٠)، الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي:٣/٢٩، الكامل في الضعفاء:٦/٨٧(١٦١٧) ، الضعفاء للعقيلي:٤/١٥۔ تهذيب التهذيب:٨/٤١٧) لیکن کئی علماء نے اس صحیفہ کو " صحيفة صادقه" کے نام سے ذکر کیا ہے ۔(أسد الغابة: ١/٦٥٧، صفة الصفوة:١/٦٥٥، تقييد العلم:٨٤، عمدة القاري:٢/١٧٢، تأويل مختلف الحديث: ٧٨، فتح المغيث: ١/١٣١۔ حافظ سخاوي رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کے پاس صحیفہ صادقہ کے علاوہ "صحيفه يرموكيه" بھی تھا، جس میں اہل کتاب کے اقوال تھے۔(فتح المغيث:١/١٣٠) ←

نے لکھوایا، وہ رسالہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔●

حضور ﷺ کے مکاتیب کا ذکر

① صلح حدیبیہ کا معاہدہ جو صحیح بخاری میں منقول ہے،● اور دیگر معاہدات۔●

◆ طبقات ابن سعد میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ بھی مروی ہے: "أخبرنا أبوبكر بن عبد الله بن أبي أويس عن سليمان بن بلال عن صفوان بن سليم عن عبد الله بن عمرو......" اس سند میں "صفوان بن سلیم" اگرچہ "ثقة" ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔ صفوان بن سلیم ۷۲ برس کی عمر میں ۱۳۲ھ کو فوت ہوئے۔ اس حساب سے ان کی تاریخ ولادت ۶۰ھ بنتی ہے۔ اور عبداللہ بن عمرو ۶۵ھ کو طائف یا مکہ میں فوت ہوئے، امام ابوداود فرماتے ہیں: صفوان بن سلیم صرف دو صحابہ: أبو أمامة اور عبد الله بن بسر سے ملے ہیں۔ امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بھی انھوں نے نہیں دیکھا (حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ۹۳ھ کو وفات پائی) محدثین نے ان کے اساتذہ میں دیگر صحابہ کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن کسی نے "عبداللہ بن عمرو" کا ذکر نہیں کیا۔

(تهذيب الكمال: ١٣/١٨٤ (٢٨٨٢)، تهذيب التهذيب: ٤/٣٧٣)

علاوہ ازیں "سلیمان بن بلال" کی "صفوان بن سلیم" سے ملاقات بھی محل نظر ہے۔ کیونکہ "سلیمان" کے اساتذہ میں "صفوان" کا شمار نہیں ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سلیمان بن بلال کو "طبقة ثامنة" اور صفوان بن سلیم کو "طبقة رابعة" میں ذکر کیا ہے۔

تقريب التهذيب: ٤٠٥ (٢٥٥٤) و: ٤٥٣ (٢٩٤٩)

● صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم الحديث (١٣٨٦)، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم الحديث (١٥٦٧)، سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب زكاة الابل، رقم الحديث (٢٤٤٧)، سنن ابن ماجه: كتاب الزكاة، باب إذا أخذ المصدق سنا دون سن أو فوق سن، رقم الحديث (١٨٠٠)

● صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب كيف يكتب هذا ما صالح فلان بن فلان و فلان بن فلان و إن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه، رقم الحديث (٢٥٥١)، صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، رقم الحديث (١٧٨٣)، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب المحرم يحمل السلاح، رقم الحديث (١٨٣٢)، مسند أحمد: ٤/٢٩١ (١٨٥٩٠)

● دیکھیں: ابن حبان: ١٤/٤٩١-٥١٥ (٦٥٥٣-٦٥٥٩)

② کسریٰ اور قیصر وغیرہ ملوک کے نام جو آپ ﷺ نے مکاتیب لکھے۔ [1]

③ آنحضرت ﷺ نے ضحاک کو خاوند کی دیت میں عورت کی وراثت کا مسئلہ لکھا۔ (أبوداود) [2]

---

[1] صحیح البخاري: کتاب الجهاد والسیر، باب دعوة الیهود والنصارٰی و علی ما یقاتلون علیه و ما کتب النبي ﷺ إلی کسری وقیصر والدعوة قبل القتال، رقم الحدیث: (۲۹۳۸) صحیح مسلم: کتاب الجهاد والسیر، باب کتب النبی ﷺ إلی ملوك الکفار یدعوهم إلی الله ، رقم الحدیث:۴۶۰۹، مسند أحمد :۱۳۳/۳ (۱۲۳۷۸) ، صحیح ابن حبان:۴۹۱/۱۴(۶۵۵۳،۶۵۵۴)

[2] سنن أبي داود : کتاب الفرائض، باب في المرأة ترث من دیة زوجها ، رقم الحدیث (۲۹۲۷)، سنن الترمذي: کتاب الدیات ، باب ما جاء في المرأة هل ترث من دیة زوجها، رقم الحدیث (۱۴۱۵) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث "حسن صحیح " ہے۔ سنن ابن ماجه: کتاب الدیات، باب المیراث من الدیة،رقم الحدیث (۲۶۴۲)، مصنف عبد الرزاق: ۳۹۷/۹(۱۷۷۶۴) مصنف ابن أبي شیبة: ۴۱۶/۵ (۲۷۵۵۰)، مسند أحمد: ۴۵۲/۳(۱۵۷۸۳) یہ حدیث سعید بن مسیّب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اس وجہ سے بعض علماء نے اسے "ضعیف "قرار دیا ہے کہ سعید بن مسیّب کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ امام ابن معین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سعید بن مسیب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، لیکن ان کا سماع ثابت نہیں۔ (تاریخ ابن معین:۱۹۱/۳،(۸۵۸) ، ۲۱۶/۳، (۹۹۹)، ۴۹/۴، (۳۰۹۰)، روایة الدوري) دراصل محدثین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کتنی عمر میں حدیث کا سماع معتبر ہے، بعض علماء دس سال کے سماع کو معتبر مانتے ہیں۔ بعض پندرہ سال اور بعض علماء بیس سال کے سماع کو معتبر مانتے ہیں، ابن معین رحمہ اللہ کے نزدیک پندرہ سال کا سماع وتحمل حدیث معتبر ہے (الکفایة:۶۲،۔ باب ما جاء في صحة سماع الصغیر۔ فتح المغیث:۳۱۷/۲) چونکہ حضرت سعید بن مسیب کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت عمر آٹھ سال تھی۔ اس لیے ابن معین کے نزدیک سعید بن مسیب کا سماع معتبر نہیں، کیونکہ انھوں نے پندرہ سال کی عمر سے پہلے سنا ہے، امام ابن معین بھی اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ سعید بن مسیب نے حضرت عمر کو دیکھا ←

← ہے اور حضرت عمر کی وفات کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی۔ دیکھیے: تاریخ ابن معین۔ روایة الدوري ۱۹۱/۳ (۸۵۸) لیکن امام ابن معین کا یہ موقف کہ ''سماع وتحمل حدیث کے لیے چودہ یا پندرہ سال کی عمر معتبر ہے'' محدثین کے نزدیک مرجوح ہے، بلکہ امام احمد نے سختی سے اس کا انکار کیا ہے۔(الکفایة:٦٦، فتح المغیث:٣١٧/٢) محدثین کے نزدیک پانچ سال کی عمر میں سماع معتبر ہے، جیسا کہ حضرت محمود بن الربیع نے پانچ سال کی عمر میں نبی اکرم ﷺ سے حدیث سنی اور ان کو یاد تھی۔(صحیح البخاري: کتاب العلم، باب متی یصح سماع الصغیر، رقم الحدیث(٧٧)امام ابن الصلاح فرماتے ہیں کہ اس پر متأخرین اہل حدیث کا عمل جاری ہے۔(علوم الحدیث: ٧٣)لیکن محدثین کے نزدیک راجح موقف یہی ہے کہ سماع حدیث کے معتبر ہونے میں عمر کی تحدید نہیں، بلکہ فہم وتمیز اور استفادہ کی اہلیت کا اعتبار ہے، حضرت محمود بن الربیع کی روایت میں پانچ سال کا ذکر ضرور ہے، لیکن یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ اس سے کم عمر میں سماع معتبر نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک خاص واقعہ ہے۔ بلکہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچ سال سے کم عمر کا سماع بھی معتبر ہے، حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے صدقہ کی کھجور منہ میں ڈالی، تو نبی اکرم ﷺ نے اسے نکال دیا اور فرمایا:''کخ کخ'' یعنی اسے پھینک دو۔(صحیح البخاري، کتاب الزکاة، باب ما یذکر في الصدقة، رقم الحدیث(١٤٩١) صحیح مسلم، کتاب الزکاة، باب تحریم الزکاة علی رسول الله و علی آله، رقم الحدیث (٢٤٧٣) یہ کلمہ ''کخ کخ'' ایسے بچے کو کہا جاتا ہے، جو رضاعت میں یا رضاعت کے قریب ہو۔ (النکت للزرکشي:٤٦٨/٣) یہی بات حافظ سخاوی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔(فتح المغیث:٣١٦/٢)لہٰذا راجح موقف یہی ہے کہ جس عمر میں بھی فہم وتمیز حاصل ہو، وہی عمر سماع حدیث کے لیے معتبر ہے۔دیکھیے: الکفایة:٦٢، مقدمہ ابن الصلاح:٧٣، فتح المغیث:٣١٥/٢۔ امام ابو حاتم رازی رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے کہ سعید بن مسیب کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔(جامع التحصیل :١٨٤،ابن القطان الفاسي بھی اسی کے قائل ہیں(بیان الوهم والإیهام: ٤١٢/٢(٤١٩)، ٩٦/٥(٢٣٤٤) ←

④ عمرو بن حزم کی معرفت یمن والوں کو آنحضرت ﷺ نے اپنے آخر عہد میں حدیثوں کی ایک ضخیم کتاب جس میں تلاوت قرآن مجید، نماز، زکاۃ، طلاق، عتاق، قصاص، دیت وغیرہ نیز فرائض وسنن اور کبیرہ گناہوں کی تفصیل تھی، تحریر کر کے بھجوائی جیسا کہ سنن نسائی میں ہے:

«اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کَتَبَ اِلٰی اَهْلِ الْیَمَنِ کِتَابًا فِیْهِ الْفَرَائِضُ وَالسُّنَنُ وَالدِّیَاتُ وَ بَعَثَ بِهٖ عَمْرَو بْنَ حَزْمٍ» ❶

← لیکن جمہور محدثین کے نزدیک حضرت سعید بن مسیّب کا حضرت عمر سے سماع ثابت ہے، بلکہ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر سعید بن میسب حضرت عمر سے روایت کریں تو حجت ہیں، انھوں نے حضرت عمر کو دیکھا اور ان سے سنا ہے، اگر ان کی ایسی حدیث قبول نہیں کی جائے گی، تو کون سی روایت قبول کی جائے گی۔(الجرح والتعدیل: ٤/ ٦٠) بلکہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ ایک حدیث ذکر کی ہے، جس میں سعید بن مسیب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سماع کی تصریح کی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند "صحیح" اور مسلم کی شرط پر ہے۔(تهذیب التهذیب: ٤/ ٧٧) علاوہ ازیں ایک دوسری روایت میں بھی حضرت سعید بن میسّب نے حضرت عمر سے سماع کی تصریح کی ہے۔(تاریخ ابن معین۔ روایة الدوري: ٣/ ٢١١ (٩٧٨)، سنن البیهقي: ٥/ ٧٣ (٨٩٩٨)

اس (مذکورہ بالاضحاک والی) حدیث کو امام ابن عبد البر، ابن عبد الحق الاشبیلی، امام نووی رحمہم اللہ نے "صحیح" کہا ہے۔ (التمهید: ١٢/ ١١٦، الأحکام الوسطی: ٣/ ٣٣٣، ٦/ ٣٠٤، تهذیب الأسماء: ٣٢٧)، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: کہ اس حدیث کی سند سعید بن میسّب تک "صحیح" ہے۔(الدرایة في تخریج أحادیث الهدایة: ٢/ ٢٦٩) اور سعید بن میسب کا حضرت عمر سے سماع حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت ہے۔(تهذیب: ٤/ ٧٧) امام مقدسی نے بھی اس کی سند کو "صحیح" قرار دیا ہے۔(الأحادیث المختارة: ٨/ ٨٥)

❶ نسائي ص: ٧٢٧-٧٢٨، مراسیل أبي داود ص: ٢٨، سنن دارقطني ص: ٤٥، ٣٧٧، مسند دارمي ص: ٢١٠، موطا مالك: ٣٣٢، مسند شافعي ص: ١٩٨، کتاب الأم للشافعي ص: ٦/ ٦٦، سنن بیهقي: ٤/ ٨٥، مستدرك حاکم: ١/ ٣٩٥، منتقی الاخبار ص: ٢٥٨، ←

....

← منتقى لابن الجارود ص:٣٦١، مشكوة،ص:٢٩٥، بلوغ المرام ص:١٤٢، جامع بيان العلم:٧١/١، تاريخ خطيب بغداد:٢٢٨/٨، كتاب الخراج ليحيىٰ ص:١٠٩، فتح الباري (انصاري) پ:٢٨، ص:٣٨٢، تفسير ابن كثير: ٦٤/٣، مسند أحمد، ابن خزيمة، ابن حبان وغيرہ۔ (مؤلف)

سنن النسائي: كتاب القسامة، ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول و اختلاف الناقلين له، رقم الحديث(٤٨٥٣، ٤٨٥٤، ٤٨٥٥) الموطا: كتاب القرآن، باب الأمر بالوضوء لمن مس القرآن، رقم الحديث(٤٦٩)، و كتاب العقول، باب ذكر العقول، رقم الحديث (١٥٤٧) ، سنن الدارمي: كتاب الزكاة، باب في زكاة الغنم، رقم الحديث(١٦٢١٠)، مصنف عبد الرزاق: ٢٧٣/٩ (١٧١٧٣)صحيح ابن حبان:٥٠١/١٤ (٦٥٥٩)، المستدرك: ٥٥٢/١ (١٤٤٧) سنن البيهقي: ٨٩/٤ (٧٠٤٧) ، سنن الدارقطني: كتاب الطهارة: باب، نهي المحدث عن مس القرآن:١٢١/١، مسند الشافعي:٢٠٣(٩٨١) المنتقى لابن الجارود:١٩٨ (٧٨٤)، مراسيل أبي داود:١٩٧(٩٦)، ٣٣٢، (٢٤٦،٢٤٧) یہ حدیث موصول اور مرسل دونوں طرح مروی ہے۔ موصول سند میں ایک راوی "سليمان" ہے، جس کی تعیین میں اختلاف ہے، اکثر محدثین کے نزدیک وہ " سليمان بن أرقم" ہے، جو کہ "متروك الحديث" ہے ۔ اسی بناء پر امام ابوداود، نسائی، ابن منده، أبو زرعة دمشقی، صالح جزره اور دحيم وغيرهم نے اس حدیث کو "ضعيف " قرار دیا ہے۔(مراسيل أبي داود:١٩٧ (٩٦) ٣٣٢، سنن النسائي (٤٨٥٤) التلخيص الحبير:١٨/٤) امام ابن عدی فرماتے ہیں کہ وہ "سليمان بن داود" ہے اور اس کی سند " صحيح " ہے۔(الكامل في الضعفاء :٢٧٤/٣) (٧٤٧) ، امام زہری کے دوسرے شاگرد معمر، شعیب اور یونس اسے "مرسل" بیان کرتے ہیں۔ کئی دوسرے طرق سے بھی یہ حدیث مرسل صحیح سند کے ساتھ مروی ہے۔(الموطا، دارقطني، منتقى ابن الجارود) امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: راجح یہی ہے کہ وہ "سليمان بن أرقم" ہے۔ لہٰذا اس کی سند "ضعيف" ہے اور حکم بن موسیٰ کو وہم ہوا ہے۔(ميزان الاعتدال: ٣٨٧/٣) امام ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صحیفہ عمرو بن حزم "منقطع" ہے، اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ (المحلىٰ: ١٣/٦، ٣٦٤/١٠) ←

جامعیت مسائل کے لحاظ سے اس کتاب کو حدیث کی پہلی کتاب کہنا چاہیے، جو آنحضرت ﷺ نے خود لکھوائی۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”هُوَ كِتَابٌ عَظِيمٌ ، فِيهِ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْفِقْهِ فِي الزَّكَاةِ وَالدِّيَاتِ وَالْأَحْكَامِ وَ ذِكْرِ الْكَبَائِرِ وَ الطَّلَاقِ وَ الْعِتَاقِ وَأَحْكَامِ الصَّلٰوةِ وَ مَسِّ الْمُصْحَفِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ، قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ : لَا شَكَّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَهُ“ ❶

یعنی یہ کتاب جس کی بابت امام احمد نے فرمایا ہے کہ بلاشک یہ کتاب آنحضرت ﷺ کی ہی لکھوائی ہوئی ہے۔ ایک بڑی کتاب ہے۔ اس میں بہت سے

← لیکن مندرجہ ذیل محدثین نے اس صحیفہ کو ”صحیح“ قرار دیا ہے: (۱) امام شافعی، (۲) امام أحمد(۳) ابو حاتم رازی،(٤) ابو زرعة رازی، (٥) عثمان بن سعيد الدارمي(٦) ابو حاتم ابن حبان(۷) يعقوب بن سفيان الفارسي(۸) امام حاكم، (۹) امام بيهقی،(۱۰) ابن عدی،(۱۱) امام عقيلی، (۱۲) ابن عبد البر

دیکھیں: (الرسالة:٤٣٣، سنن البيهقی:٨٩/٤ (٨٠٤٧) صحيح ابن حبان: ٥٠١/١٤، المستدرك :٥٥٢/١، الكامل فی الضعفاء :٢٧٤/٣، الضعفاء للعقيلی: ١٢٧/٢ (٦٠٩)، ميزان الاعتدال: ٣٨٧/٣، التمهيد:٣٣٨/١٧، البدر المنير: ٣٧٧/٨)

بلکہ ابن عبد البر تو فرماتے ہیں: ”یہ صحیفہ اہل سیر کے ہاں معروف ہے۔ شہرت کی بناء پر یہ صحیفہ سند سے مستغنی ہے، کیونکہ لوگوں نے اسے قبول کیا ہے اور تواتر سے ملتا جلتا ہے۔“ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علماء کی جس جماعت نے اسے ”صحیح“ قرار دیا ہے، انھوں نے سند کے لحاظ سے نہیں، بلکہ شہرت کے اعتبار سے اسے ”صحیح“ قرار دیا ہے۔(التلخيص الحبير:١٨/٤) صحابہ کرام اس ”صحیفہ“ کو مستند جانتے اور عمل کے وقت اس کی طرف رجوع کیا کرتے تھے، دیکھیں: مصنف عبد الرزاق:٣٨٤/٩(١٧٦٩٨)، المعرفة والتاريخ للفسوي:٢١٦/٢، سنن البيهقی:٩٣/٨، نیز دیکھیں: العواصم والقواصم لابن الوزير: ٤٤٦/١)

❶ زاد المعاد:١١٤/١

مسائل شرعیہ لکھے ہوئے تھے، جیسے زکاۃ، دیات، کبائر، احکام، طلاق، عتاق، نماز، قرآن چھونے اور بہت سے مسئلے اس میں مرقوم تھے۔ ❶

⑤ «عَنْ رَافِعٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ اِنَّا نَسْمَعُ مِنكَ أشْيَاءَ فنكتبها قَالَ اُكْتُبُوْا وَلَا حَرَجَ» ❷

''یارسول اللہ! ہم لوگ آپ سے حدیثیں سنتے ہیں، کیا ان کو لکھ لیا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: لکھ لیا کرو! اس میں کوئی حرج نہیں۔''

⑥ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے فرمایا:

«اُكْتُبْ فَوَ الَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ اِلَّا حَقٌّ» ❸

---

❶ جمع القرآن والحديث (مؤلف)

❷ منتخب كنز العمال، ۲/ ۵۸، مجمع الزوائد، ۱/ ۶۰ (مؤلف)

المعجم الكبير: ٤/ ٢٧٦، (٤٤١٠)، الجرح والتعديل: ٢/ ٧، تقييد العلم: ٧٢، المحدث الفاصل: ٣٦٩، مجمع الزوائد: ١/ ٣٨٠، (٧٧) كنز العمال (٢٩٢٢٢) امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند میں " أبو مدرك" ہے، جو رفاعہ بن رافع سے اور اس سے بقیہ بن ولید روایت کرتے ہیں۔ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اسے ذکر کیا ہو۔ (مجمع الزوائد: ١/ ٣٨٠) "أبومدرك" کا نام عبد الله بن مدرك الأزدی ہے۔ وہ عباية بن رفاعة سے روایت کرتے ہیں اور ان سے عبد الرحمٰن بن ثابت بن ثوبان روایت کرتے ہیں۔ (تاريخ دمشق: ٣٣/ ٣٣، ٦٧/ ٢٠٣) امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ " أبومدرك" تابعین سے روایت کرتے ہیں اور ان سے عبد الرحمٰن بن ثابت بن ثوبان راوی ہیں۔ (المقتنى في سرد الكنى: ٢/ ٦٨ (٥٦٥٣) اور امام ذہبی دوسری جگہ پر " أبو مدرك" کے بارے میں امام دارقطنی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں: "متروك" (المغني في الضعفاء: ٢/ ٨٠٧ (٧٧٢١) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی "أبومدرك" ہے، جسے امام دارقطني نے " متروك" قرار دیا ہے، دیکھیے: سوالات البرقاني للدارقطني: ٧٥ (٥٨٩) اس حدیث کی سند کا دارو مدار "أبو مدرك" پر ہے، جو امام دارقطني کے نزدیک " متروك" اور امام ہیثمی کے نزدیک " مجهول" ہے۔

❸ ابو داود، مسند دارمي، احمد، مستدرك حاكم (مؤلف) ←

''لکھ لیا کرو! اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میرے منہ میں سے حق ہی نکلتا ہے۔''

⑦ «قَالَ عَبْدُاللّٰهِ بْنِ عُكَيْمٍ اَتَانَا كِتَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ لَا تَنْتَفِعُوْا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ »❶

سنن أبي داود: كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث (٣٦٤٦)، مسند أحمد:٢/١٦٢، سنن الدارمي: ١/١٣٦، المستدرك:١/ ١٨٧، ابن أبي شيبة: ٥/٣١٣۔ اس حدیث کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے۔

❶ منتقىٰ ص:٨، مشكوة ص:٤٥ ابو داود، نسائي، ترمذی، ابن ماجه، مسند احمد، دارقطنی، بیهقی، ابن حبان وغیرہ۔(مؤلف)

سنن أبي داود: كتاب اللباس ، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، رقم الحديث (٤١٢٧)، سنن الترمذي: كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، رقم الحديث(١٧٢٩) ، سنن النسائي: كتاب الفرع والعتيرة، باب ما يدبغ به الجلود ،رقم الحديث(٤٢٤٩) سنن ابن ماجه: كتاب اللباس، باب من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب، رقم الحديث(٣٦١٣) ، مسند أحمد:٤/٣١٠،(١٨٨٠٢) ، صحيح ابن حبان: ٤/٩٤ (١٢٧٨) ، سنن البيهقي :١/١٤(٤٢)، المعجم الأوسط: ٦/٣٠٨ (٦٤٩٠) ، مسند عبد بن حميد۔ المنتخب۔ :١/١٧٧ (٤٨٨) ، مسند الطيالسي:١٨٣(١٢٩٣) مصنف ابن أبي شيبة: ٥/٢٠٦ (٢٥٢٧٧) بعض علماء نے اس حدیث پر یہ اعتراض کیا ہے کہ راوی حدیث عبداللہ بن عکیم کی نبی اکرم ﷺ سے ملاقات ثابت نہیں ہے، یہ بات درست ہے، لیکن وہ اپنی قوم کے مشائخ سے روایت کرتے ہیں اور وہ بلا شبہ صحابہ ہیں اور انھوں نے خود یہ کتاب رسول اللہ ﷺ کے پیغامبر سے سنی ہے، حضرت عبداللہ بن عکیم مخضرمی ہیں، انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا نہیں، لیکن آپ ﷺ کی زندگی میں ایمان لائے تھے۔ (التأريخ الكبير:٥/٣٩، الجرح والتعديل :٥/١٢١، المقتنىٰ في سرد الكنى:٢/ ٨٧ (٥٨٨٧) لہٰذا انھوں نے یہ حدیث صحابہ کرام سے سنی ہے، اور صحابی کا نام نہ بھی ذکر ہو، تو صحت روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل: ١/ ٧٦(٣٨) اس حدیث کو امام ترمذی نے ''حسن'' اور ابن حبان نے ''صحیح'' قرار دیا ہے۔

''عبداللہ بن عکیم کہتے ہیں ہمارے پاس نبی ﷺ کی کتاب آئی کہ مردہ کے چمڑے سے فائدہ نہ اٹھاؤ۔''

⑧ «كَتَبَ اِلٰى اَهْلِ جَرْشٍ يَنْهَاهُمْ عَنْ خَلِيْطِ التَّمْرِوَالزَّبِيْبِ» ❶

''کشمش اور خرما کو ملا کر مت بھگو۔''

یہی حکم ہجر والوں کو لکھا:

«كَتَبَ اِلٰى اَهْلِ هَجَرَ اَنْ لَّا تَخْلِطُوا الزَّبِيْبَ وَالتَّمْرَ جَمِيْعًا» ❷

''اہل ہجر کو لکھا کہ کشمش اور کھجور دونوں کو ملا کر نہ بھگویا کرو۔''

⑨ «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ ! قُلْتُ : وَمَا تقييده؟ قَالَ : كِتَابَتُهٗ» ❸

---

❶ صحيح مسلم: كتاب الأشربة، باب كراهة انتباذ التمر والزبيب مخلوطين،رقم الحديث(١٩٩٠)

❷ سنن النسائي: كتاب الأشربة، باب خليط التمر والبسر، رقم الحديث(٥٥٥٧) اہل ہجر کی طرف اس خط کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیں:مصنف عبد الرزاق: ٦٨/٦ (١٠٠٢٥)، ٣٢٥/١٠ (١٩٢٥٤)، طبقات ابن سعد: ٢٧٥/١)

❸ مستدرك حاكم١/١٠٦، تاريخ خطيب، جامع بيان العلم، جامع صغير سيوطی كنز الحقائق للمناوي۔ رساله ناسخ منسوخ ابن جوزی۔ (مؤلف)

المستدرك:١/١٨٨ (٣٦٢) ، المحدث الفاصل :٣٦٥، تقييد العلم:٦٨،تاريخ بغداد: ٤٦/١٠،ان کتب میں یہ حدیث تین سندوں سے مروی ہے ، دو سندوں میں "عبدالله بن المؤمل" ضعیف ہے، امام احمد فرماتے ہیں:"عبد الله بن المؤمل کی احادیث "منکر" ہیں۔ امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں، "ضعیف" ہے اور دوسری جگہ فرماتے ہیں، "صالح الحديث" ہے اور "لَيس به بأس ينكر عليه" امام نسائی اور دار قطني نے بھی "ضعیف" قرار دیا ہے، امام ابن حبان فرماتے ہیں: اس سے احتجاج پکڑنا جائز نہیں، جب وہ منفرد ہو، ابن عدی کے نزدیک بھی "ضعیف" ہے۔ امام ابو حاتم اور ابو زرعۃ کہتے ہیں:" ليس بقوي" امام ذہبی "تلخيص المستدرك" ←

....

میں فرماتے ہیں: اس میں ابن المؤمل ''ضعیف'' ہے(العلل و معرفة الرجال:١/١٦٧، (١٣٦١)، الجرح والتعديل: ١٧٥/٥ (٨٢١)، تاريخ ابن معين- رواية الدارمي: ١٤١ (٤٧٦) تاريخ ابن معين- رواية الدوري:٧٣/٣ (٢٩٠)، الكامل :١٣٥/٤، الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي :١٣٧/٢ (٢٠٩٧) غرضیکہ محدثین نے اسے "ضعیف" قرار دیا ہے، لیکن وہ "کذاب"، "وضاع" اور " متهم" نہیں، بلکہ اسے حافظہ کی وجہ سے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ ایسا راوی متابعات وشواہد میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

تیسری سند میں "اسماعيل بن يحيى" "ضعیف ہے، اسے امام دارقطني نے "متروك" قرار دیا ہے۔ امام ابن حبان رحمہ اللہ فرماتے ہیں:'' ثقہ راویوں سے موضوع روایات بیان کرتا ہے، کسی بھی حال میں اس سے روایت کرنا اور احتجاج کرنا حلال نہیں۔'' امام ابن عدی فرماتے ہیں: ثقہ راویوں سے باطل روایات بیان کرتا ہے، اما ذہبی رحمہ اللہ نے "واہ" اور ابن حجر رحمہ اللہ نے "متروك" قرار دیا ہے۔(سؤالات البرقاني للدارقطني:١٤(١٠)، المجروحين لابن حبان :١٢٦/١ (٤٥)، الكامل:٣٠٢/١ (١٢٩)، الكاشف:٢٥٠/١ (٤١٢)، التقريب: ١١٠ (٤٩٣)

امام ابن جوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث کی تین سندیں ہیں، پھر تینوں کو ضعیف قرار دیا ہے ۔(العلل المتناهية:٨٦/١)، امام ابن عساکر نے چوتھی سند بھی ذکر کی ہے۔(تاريخ دمشق: ٥٢٢/٤٣ (٩٣٨٢)، لیکن اس سند میں مکحول کی حضرت عبداللہ بن عمرو سے ملاقات ثابت نہیں۔ لہٰذا حضرت عبداللہ بن عمرو کی سند سے یہ حدیث "ضعیف" ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! جو کچھ میں آپ سے سنتا ہوں، کیا اسے لکھ لیا کروں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ہاں''(مسند أحمد:٢٠٧/٢ (٦٩٣٠)، المستدرك :١٨٧/١(٣٥٨)، ٦٠٦/٣ (٦٢٤٦)، المعجم الأوسط:١٥٣/٢ (١٥٥٣) اسے امام حاکم اور امام ذہبی رحمہ اللہ نے "صحيح" قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پہلے گزر چکا ہے کہ ''عبداللہ بن عمرو لکھا کرتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔'' اور یہ حدیث بھی کہ'' جو چیز بھی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کرتا تھا، اسے لکھ لیا کرتا تھا۔''

حضرت انس سے بھی یہ حدیث مرفوعاً دو سندوں سے مروی ہے، ایک سند میں "عبد الحميد بن

....

سلیمان" راوی ہے جو کہ ضعیف ہے۔ اکثر محدثین کے نزدیک اس نے غلطی سے یہ روایت مرفوع بیان کردی ہے، جب کہ اصل میں یہ روایت حضرت انس پر موقوف ہے اور اس کے علاوہ کسی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔ (المستدرك: ١/ ١٨٨ (٣٦٠)، معجم مشايخ الدقاق للأصبهاني :٦٧ (٥٤)، تقييد العلم: ٧٠، ٩٧، العلل المتناهية: ١/ ٨٦، كشف الخفاء: ١/ ١٢٨، تهذيب التهذيب: ٦/ ١٠٥، النكت للزركشي: ٣/ ٥٥٧، الإلماع: ١٤٧، المحدث الفاصل: ٣٦٨) حضرت انس سے اس کے علاوہ دوسری سند سے بھی یہ حدیث مروی ہے: مسند الشهاب: ١/ ٣٧٠ (٦٣٧)، أخبار أصبهان لأبي نعيم: ٢/ ١٩٩۔ اس کی سند کو شیخ البانی رحمہ اللہ نے "حسن" قرار دیا ہے اور اس حدیث کو اس کے تمام طرق کی وجہ سے "صحيح لغيره" قرار دیا ہے۔ (السلسلة الصحيحة: ٥/ ٤٠ (٢٠٢٦) حضرت عبد اللہ بن عباس سے بھی یہ حدیث مرفوعا مروی ہے، لیکن اس کی سند میں "حفص بن عمر بن أبي العطاف المدني" راوی ہے۔ جس کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں: وہ "منكر الحديث" ہے۔ (الكامل: ٣/ ٣٨٣، (٥٠٦)

علاوہ ازیں یہ حدیث "قيدو العلم" کئی صحابہ سے موقوفاً بھی مروی ہے:

① حضرت عمر بن خطاب...... حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی یہ حکم مروی ہے۔ (سنن الدارمي: ١/ ١٣٨ (٤٩٧)، المستدرك: ١/ ١٨٧ (٣٥٩)، مصنف ابن أبي شيبة: ٥/ ٣١٣ (٢٦٤٢٧)، المحدث الفاصل: ٣٧٧، المدخل إلى السنن الكبري: ١/ ٤١٦، جامع بيان العلم: ١/ ٣٠٩ (٣٩٦) تقييد العلم: ٨٨۔ اسے امام حاکم اور امام ذہبی نے "صحیح" قرار دیا ہے، بعض لوگوں نے اس کی سند میں "ابن جریج" کے عنعنہ کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ لیکن رامہرمزی کی سند میں "ابن جریج" نے سماع کی تصریح کی ہے۔ (المحدث الفاصل: ٣٧٧) "حلية الأولياء" میں ایک دوسری سند سے بھی یہ اثر مروی ہے۔ (٥/ ٣٤٠)

② حضرت انس رضی اللہ عنہ......! سے بھی یہ اثر ثابت ہے:

المستدرك: ١/ ١٨٨، (٣٦١)، التاريخ الكبير: ٥/ ٢٠٨ (٦٥٩)، الطبقات الكبرىٰ: ٧/ ٢٣، المعجم الكبير: ١/ ٢٤٦ (٧٠٠)، العلم لأبي خيثمة: ٢٩ (١٢٠)، المحدث الفاصل: ٣٦٨، المدخل إلى السنن الكبرىٰ: ١/ ٤١٧، الإلماع: ١/ ١٤٧، تقييد العلم: ٩٦،

''آنحضرت ﷺ نے فرمایا علم کو قید میں لاؤ۔ عبداللہ عمرو رضی اللہ عنہ نے پوچھا: قید میں لانے سے کیا مطلب ہے؟ فرمایا: تحریر میں لانا۔''

مندرجہ ذیل صحابہ سے حدیث کا لکھنا ثابت ہے:

① مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ۔ بخاری :۲۰۰ اور ۹۳۷ و مسلم :۲۱۸/۱، بخاری: ۹۵۸/۲، ۹۷۹، ۷۶۔ ❶

العلل المتناهية: ۸۶/۱۔ اسے امام حاکم اور امام ذہبی نے ''صحیح'' قرار دیا ہے۔ امام ہیثمی فرماتے ہیں: اسے طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی صحیحین کے راوی ہیں۔ (مجمع الزوائد :۳۸۱/۱ (۶۸۱) علاوہ ازیں ''صحیح مسلم'' میں حدیث ہے کہ حضرت انس نے اپنے بیٹے کو حدیث لکھنے کا حکم دیا۔ (صحیح مسلم: کتاب الإیمان ، باب الدلیل علی أن من مات علی التوحید دخل الجنة قطعاً، رقم الحدیث(۳۳)

③ حضرت علی.....! سے بھی یہ اثر مروی ہے۔ (تقیید العلم :۸۹)

④ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما.....! سے بھی یہ اثر مروی ہے۔

العلل و معرفة الرجال: ۲۱۳/۱ (۲۳۲)، العلم لأبي خیثمة: ۳۴ (۱۴۸)، جامع بیان العلم :۳۱۰/۱ (۳۹۸) ، تقیید العلم: ۹۲، لیکن اس کی سند میں ایک راوی ''عکرمة بن عمار'' ہے جو ''ثقہ'' ہے، لیکن جب وہ یحییٰ بن ابی کثیر سے روایت کرے، تو اس کی حدیث میں اضطراب ہوتا ہے اور یہاں وہ یحییٰ بن ابی کثیر سے روایت کر رہا ہے۔ (العلل و معرفة الرجال: ۱۱۷/۳ (۴۴۹۲)، سؤالات الآجري لأبي داود: ۳۶۴ (۳۶۱)، الکاشف: ۳۳/۲ (۳۸۶۶)، تقریب التهذیب: ۳۹۶ (۴۶۷۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ اثر دوسرے طرق سے بھی مروی ہے، لیکن وہ بھی ضعف سے خالی نہیں۔ المدخل :۲۳۵/۲، تقیید العلم: ۹۲۔

❶ صحیح البخاري: کتاب الأذان ، باب الذکر بعد الصلاة، رقم الحدیث(۸۰۴)، و صحیح البخاري: کتاب الزکاة، باب قول الله تعالیٰ﴿ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ﴾رقم الحدیث(۱۴۷۷) ، صحیح مسلم: کتاب المساجد و مواضع الصلاة ، باب استحباب الذکر بعد الصلاة، رقم الحدیث(۱۳۴۰)

② حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ۔ ابوداود مصری ۸۱/۲، مسند أحمد: ۱۸۲/۵، جامع بیان العلم ص: ٦٣۔ ❶

③ فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کو حدیث لکھ کر دی۔ (صحیح مسلم: ۴۸۴/۱) ❷

④ حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ صحابی نے اپنے بیٹے عبدالرحمن رضی اللہ عنہ سے دوسرے بیٹے عبیداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس حدیث لکھوا کر بھیجی۔ (مسلم: ۷۷/۲) ❸

---

❶ سنن أبي داود: كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث(٣٦٤٧)، مسند أحمد: ١٨٢/٥ (٢١٦١٩)، جامع بيان العلم: ٢٧١/١ (٣٣٦)، تقييد العلم: ٣٥، اس حدیث میں مذکور ہے کہ حضرت معاویہ نے حدیث لکھنے کا حکم دیا، تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ان کو بتایا کہ اللہ کے رسول نے اپنی حدیث لکھنے سے ہم کو منع کیا ہے، تو حضرت معاویہ نے اسے مٹا دیا، لہٰذا اس سے استدلال محل نظر ہے۔ مزید برآں اس کی سند میں "المطلب بن عبد الله بن حنطب" ہے، جس کی حضرت زید بن ثابت سے ملاقات ثابت نہیں اور اس کی روایت حضرت زید سے "مرسل" یعنی منقطع ہوتی ہے۔ (تهذيب التهذيب: ١٦١/١٠، جامع التحصيل للعلائي: ٢٨١، ٧٧٤) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: " كثير التدليس والإرسال" تقريب التهذيب: (٦٧١٠) لیکن حضرت معاویہ سے حدیث لکھنے کا ثبوت ملتا ہے۔ (سنن أبي داود: كتاب النكاح، باب في الشغار، رقم الحديث: ٢٠٧٥، مسند أحمد: ٩٤/٤ (١٦٩٠٢)، امام ابن حبان رحمہ اللہ نے اس حدیث کو "صحیح" قرار دیا ہے۔ (صحيح ابن حبان: ٤٦٠/٩ (٤١٥٣)، مسند أحمد کی سند میں " ابن إسحاق " نے سماع کی تصریح کی ہے۔ مذکورہ بالا حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی بخاری والی روایت (۸۸۴) میں بھی مذکور ہے کہ حضرت معاویہ نے ان کو حدیث لکھنے کا حکم دیا تھا۔

❷ صحيح مسلم: كتاب الطلاق، باب المطلقة البائن لا نفقة لها، رقم الحديث(٣٧٠١)، اس روایت میں ہے کہ ابوسلمۃ نے فاطمہ سے سن کر حدیث لکھی۔

❸ صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي و هو غضبان، رقم الحديث (٤٤٩٠)

⑤ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ۔ (بخاری، احمد:۲/۴۲۵) ❶

⑥ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ صحابی تشہد والی حدیث تحریر کرنے کے قائل ہیں (ابوداود مع عون المعبود،۳/ ۳۵۷) ❷

⑦ حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ صحابی نے عامر بن سعید رضی اللہ عنہ کو حدیث "خلفاء قریش" تحریر کر کے بھیجی تھی۔ (مسلم:۲/۱۱۹) ❸

حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے "جامع بیان العلم: ۱/ ۷۲" میں تحریر کیا ہے:

" قَالَ الرَّبِیْعُ : رَأَیْتُ جَابِرًا یَکْتُبُ فِی الْاَلْوَاحِ"

"یعنی جابر تختیوں میں لکھتے تھے۔" ❹

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب الجنة تحت بارقة السيوف، رقم الحديث:۲۸۱۸) مسند أحمد: ۳۵۳/٤ (۱۹۱۳۷)

❷ سنن أبي داود: كتاب العلم، باب في كتاب العلم، رقم الحديث (۳٦٤۸)

❸ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم الحديث(٤۷۱۱)

❹ مصنف ابن أبي شيبة: ۳۱۳/٥ (۲٦٤۲٥)، تاريخ ابن معين- رواية الدوري :٥۱٦/۳ (۲٥۲۱)، جامع بيان العلم :۱/ ۳۱۰ (۳۹۷)، تقييد العلم: ۱۰۹، اس کی سند میں "الربیع بن سعد الجعفي" ہے۔ حافظ ذہبی فرماتے ہیں: "لَا یکاد یعرف" "وہ تقریباً نہ معلوم ہے۔" (میزان الاعتدال:۲/ ٤۰، لسان الميزان:۲/٤٤٥)۔ لیکن امام یحییٰ بن معین نے اسے "ثقہ" قرار دیا ہے اور اس سے مروان بن معاویہ، حسین الجعفی اور وکیع روایت کرتے ہیں، حفص بن غیاث بھی ان سے روایت کرتے ہیں، امام ابن حبان نے ان کو "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔(تاریخ ابن معین-رواية الدوري:۳/٤٥۱، (۲۲۱٦)، العلل ومعرفة الرجال:۳/ ۳۷٤ (٥٦٤۰) ، الثقات لابن حبان:٦/ ۲۹۷ (۷۸۰۰) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ان کے شاگرد بھی لکھتے تھے۔(شرح معاني الآثار:٤/ ۳۱۸، المحدث الفاصل: ۳۷۰، تقييد العلم:۱۰٤) مذکورہ بالا اثر میں کہ" جابر تختیوں میں لکھتے تھے" سے مراد جابر تابعی ہیں۔ دیکھیں: تقييد العلم:۱۰۳، ۱۰۹۔

⑧ حضرت رافع رضی اللہ عنہ بن خدیج (صحیح مسلم: ۱/ ۴۴۰، مسند احمد: ۴/ ۱۴۱) ❶

⑨ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سن کر لکھا کرتے تھے۔ (ابن سعد: ۲/ ۱۲۳) ❷ پھر دوسروں کو بھی حدیثیں لکھ دیا کرتے تھے۔ (بخاری: ۱/ ۳۶۷) ❸ اور آپ کا فرمان ہے: ''علم کو تحریر میں لاؤ۔'' ❹

⑩ حضرت انس رضی اللہ عنہ «قَالَ سَمِعْتُهَا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَتَبْتُهَا وَ عَرَضْتُهَا عَلَيْهِ» (مستدرك حاكم: ۳/ ۵۷٤) میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات

---

❶ صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فضل المدينة، رقم الحديث (۳۳۱٦)، مسند أحمد: ٤/ ۱٤۱ (۱۷۳۱۱)

❷ طبقات ابن سعد: ذكر من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ ۲/ ۳۷۱۔ یہ روایت ابن سعد نے اپنے استاذ '' الواقدي'' سے نقل کی ہے اور واقدی کو امام بخاري اور امام نسائی نے ''متروك الحديث'' قرار دیا ہے۔ (الضعفاء الصغير: ۱۰٤ (۳۳٤)، الضعفاء والمتروكون للنسائي: ۹۲ (۵۳۱) تاريخ ابن معين: ٤/ ۲۲٦) اس کی ایک دوسری سند بھی ہے۔ (تقييد العلم: ۹۱) لیکن اس میں '' فضيل بن سليمان'' ضعیف ہے۔ (تهذيب الكمال ۲۳/ ۲۷۱ (٤۷۵۹)

❸ صحيح البخاري: كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن، رقم الحديث (۲۵۱٤) علاوہ ازیں کئی روایات میں ہے کہ حضرت ابن عباس احادیث لکھا کرتے تھے۔ (مسلم۔ المقدمة۔ باب النهي عن الرواية عن الضعفاء: (۲۲)، صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن، رقم الحديث (٤٦۸٤) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ان کے شاگرد بھی لکھا کرتے تھے۔ (سنن الدارمي: المقدمة، باب من رخص في كتابة العلم، رقم الحديث (٤۹۵، ٤۹۹)، مصنف ابن أبي شيبة: ۵/ ۳۱٤ (۲٦٤۳٤) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اتنی زیادہ کتابیں تھیں کہ اونٹ پر اٹھائی جاتی تھیں۔ طبقات ابن سعد: ۵/ ۲۹۳، المدخل إلى السنن الكبرىٰ: ۲/ ۲٤٤)

❹ پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت ابن عباس سے یہ اثر ثابت نہیں ہے۔

سنی، پھر لکھ لی، پھر آنحضرت ﷺ کو سنائی۔ ❶ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو حدیث لکھنے کا حکم دیا (مسلم: ١/ ٤٦) ❷

⑪ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ کی تمام حدیثیں لکھا کرتے تھے۔ (بخاری، ترمذی، دارمی) ان کے صحیفہ کا نام "صادقہ" تھا۔ ❸

⑫ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس حدیثوں کی کتابیں لکھی ہوئی موجود تھیں۔ ❹ فتح الباري (انصاری) پارہ اول ص: ١٠٥) انہی کتابوں سے تابعین حدیثیں نقل کیا کرتے تھے۔ بشیر بن نہیک کہتے ہیں:

«كُنْتُ اٰخُذُ الْكُتُبَ مِنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ فَاَكْتُبُهَا »(ترمذی: ٥٦٢، دارمی: ٦٨ معانی

---

❶ المستدرك : كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر أنس بن مالك الأنصاري: ٣/ ٦٦٤ (٦٤٥٢)، المحدث الفاصل : ٣٦٧، تقييد العلم: ٩٥، اس کی سند میں "عتبة بن أبي حكيم الهمداني" راوی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:" صدوق يخطئ كَثِيْرًا " (التقريب: ٣٨٠ (٤٤٢٧) حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو "منکر" قرار دیا ہے۔ (تلخيص المستدرك) اور فرماتے ہیں کہ اس روایت کا "صحیح" ہونا بعید ہے۔ (ميزان الاعتدال: ٣/ ٢٨) حافظ سخاوی نے بھی اس کی سند کو "ضعیف" قرار دیا ہے۔ (فتح المغيث: ٣/ ١١)

❷ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، رقم الحديث(١٤٩)

❸ اس حدیث کا ذکر گزر چکا ہے۔ دیکھیں:

❹ صحیح بخاری (۱۱۳) کے حوالہ سے پہلے گزر چکا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ حدیث نہیں لکھا کرتے تھے اور حضرت عبداللہ بن عمرو لکھا کرتے تھے لیکن حافظ ابن عبدالبر نے یہ اثر نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حسن بن عمرو بن امیہ کو اپنی احادیث لکھی ہوئی دکھائیں۔ (جامع بيان العلم: ١/ ٢٨١) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ممکن ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی میں تو نہیں لیکن بعد میں احادیث لکھی ہو، یا کسی دوسرے شخص نے ان کو احادیث لکھ کر دی ہو۔" (فتح الباري: ١/ ٢٠٧)

الآثار للطحاوي:٣٨٥/٢، جامع بيان العلم:٧١/١) ❶ (جمع القرآن والحديث)

⑬ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی ایک کتاب لکھ رکھی تھی:

" اَخْرَجَ اِلَیَّ عَبْدُالرَّحْمٰنِ بِنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ كِتَابًا وَ حَلَفَ لِیُ اَنَّهٗ خَطُّ اَبِيْهِ بِيَدِهٖ" (جامع بيان العلم ٧٢/٢) ❷

''عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے لڑکے عبدالرحمٰن نے ایک کتاب نکالی اور قسم کھا کر فرمایا کہ یہ کتاب میرے والد کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے۔''

⑭ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے زکاۃ کا رسالہ نقل کرا کے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیا۔(بخاری) ❸

⑮ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عتبہ بن فرقد کے پاس مقام آذربائیجان میں حدیث

---

❶ شرح معاني الآثار:٣٢٠/٤ (٦٦٢٥) اس کی سند "صحيح " ہے۔(جامع بيان العلم:٢٧٤/١ (٤٠٣) علاوہ ازیں دیگر اسانید کے ساتھ بھی ثابت ہے کہ بشیر بن نھیک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے سن کر احادیث لکھا کرتے تھے۔(سنن الدارمي: المقدمة، باب من رخص في كتابة العلم، رقم الحديث (٤٩٤)، كتاب العلم لأبي خيثمة:٣٢ (١٣٧)، الطبقات الكبرىٰ:٢٢٣/٧، مصنف ابن أبي شيبة: ٣١٤/٥ (٢٦٤٣٢)، المحدث الفاصل: ٥٣٨، الكفاية:٢٧٥، تقييد العلم:١٠١، المدخل إلى السنن الكبرىٰ: ٢٤٣/٢ (٧٧١) بعض محدثین نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اتنی زیادہ احادیث تھیں کہ دو سو اجزاء میں جمع کی گئی۔(تاريخ بغداد:٢٨١/١٤، تذكرة الحفاظ:٥٧٧/٢، فتح المغيث: ٣٣٧/٣)

❷ مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الحديث بالكراريس، من رخص فى كتاب العلم:٣١٣/٥، (٢٦٤٢٩)، جامع بيان العلم و فضله:٢٧٣/١ (٣٩٩) اس کی سند "صحیح'' ہے، عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود کا اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعود سے سماع میں اختلاف ہے۔(تهذيب الكمال:٢٣٩/١٧ (٣٨٧٧) لیکن یہ اثر "وجادہ" ہے، یعنی انھوں نے اپنے باپ کے خط سے لکھا ہوا دیکھا ہے، لہٰذا صحیح ہے۔

❸ صحيح البخاري : كتاب الزكاة: باب زكاة الغنم ، رقم الحديث(١٤٥٤)

« نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْحَرِيرِ » ''آنحضرت ﷺ نے ریشم پہننے کی ممانعت فرمائی) لکھ کر بھیجی تھی۔''❶ (مسلم۷۲/۲) اور آپ نے سب صحابہ کو حکم دیا تھا "قیدوا العلم بالکتاب"❷ (دارمی:٦٨، مستدرك حاكم ١٠٦/١ جامع بيان العلم:١/٧٢۔) ''علم کو تحریر میں لاؤ۔''

⑫ حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ کے پاس ایک صحیفہ لکھا ہوا تھا۔ (بخاری) ❸ اور اپنے محرروں کو حکم دیا ہوا تھا:

" إِذَا كَتَبْتُمُ الْحَدِيْثَ فَاكْتُبُوْهُ بِإِسْنَادِهِ "(رواه الحاكم، منتخب كنز العمال:٥٧/٤) ❹ "جب تم احادیث نبویہ کو لکھنے لگو، تو ان کی سندوں کو بھی

---

❶ صحيح مسلم: كتاب اللباس والزينة، باب تحريم لبس الحرير وغير ذلك للرجال رقم الحديث(٥٤١١)

❷ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک لکھا ہوا صحیفہ بھی تھا۔(الكفاية:٣٥٤، فتح المغيث :٥٢٢/٢)

❸ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم الحديث(١١١)

❹ تاريخ دمشق:٣٦ /٣٩٠ (٤١٦٦)، أدب الإملاء للسمعاني:٤، التدوين في أخبار قزوين: ٢٦٢/٢، ان کتب میں یہ حدیث امام حاکم کی سند سے ہی مروی ہے۔ کنز العمال: (٢٩١٧٤)، اس کی سند میں " مسعدة بن صدقة" ہے۔ امام دارقطنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، وہ ''متروک'' ہے۔ اسی لیے امام ذہبی اور حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو ''موضوع'' قرار دیا ہے۔(ميزان الاعتدال: ٤٠٨/٦، لسان الميزان:٢٢/٦، فيض القدير:٤٣٣/١ (٨٣٧) مؤلف رحمہ اللہ نے صاحب "كنز العمال" سے نقل کیا ہے: "رواه الحاكم" جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ''مستدرک حاکم'' میں ہے۔ لیکن امام سیوطی نے " الجامع الصغير" میں تصریح کی ہے کہ یہ حدیث امام حاکم نے " معرفة علوم الحديث" میں ذکر کی ہے۔ جب کہ امام زرکشی نے لکھا ہے کہ امام حاکم نے یہ روایت "المدخل" کے اندر ذکر کی ہے۔ (النكت للزركشي :٣٢٤/٢)، لیکن بصد افسوس کہ ''المعرفة'' اور "المدخل" کے مطبوعہ نسخوں میں یہ روایت نہیں مل سکی۔ والله أعلم و علمه أتم و أكمل

ساتھ ہی لکھو۔" ❶

❶ مذکورہ بالا صحابہ کرام کے علاوہ بھی کئی دیگر صحابہ کرام سے کتابت حدیث کا ذکر ملتا ہے:

① زید بن ثابت۔(رضی اللہ عنہ) المدخل إلی السنن الکبریٰ:۲/۲٤٦ (۷۷٥)، تقیید العلم:۱۰۱)

② حسن بن علي بن أبي طالب:(رضی اللہ عنہما) دارمي:۱/ ۱٤۰ (٥۱۱)، المدخل إلی السنن الکبریٰ: ۲/۲٤٤، اس کی سند میں "شرحبیل بن سعد"ضعیف ہے۔ (تاریخ ابن معین۔ روایة الدوري :۳/۲۲٥ (۱۰٤٦) سؤالات البرقاني للدارقطني:۳٦ (۲۱۸) الضعفاء والمتروکون لابن الجوزي:۲/ ۳۹ (۱٦۱۸)، تهذیب الکمال: ۱۲/٤۱۳ (۲۷۱٤)

③ براء بن عازب(رضی اللہ عنہ) سنن الدارمي: ۱/۱۳۹ (٥۰۳)، العلم لأبي خیثمة: ۳٤ (۱٤۷)، المدخل إلی السنن الکبریٰ :۲/۲٤۷ (۷۷۷) تقیید العلم: ۱۰٥

④ عبد اللّٰه بن عمر (رضی اللہ عنہما) سنن الدارمي:۱/۱۳۸ (٤۹۸) اس کی سند میں عبد الملك بن عبد اللّٰه بن أبي سفیان ہے۔ اس کی حضرت عبداللہ بن عمر سے ملاقات ثابت نہیں ۔ یہ اثر ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے۔ (التاریخ الکبیر:۱/۳۲٥ (۱۰۱٦)، المدخل إلی السنن الکبریٰ: ۲/۲٤۲ (۷۷۰) ، الجامع لأخلاق الراوي و آداب السامع:۲/۱٤ (۱۰۳۹) حافظ ذہبی فرماتے ہیں:"هذا غریب" (السیر: ۳/۲۳۸)

⑤ أبو أمامه الباهلي(رضی اللہ عنہ) سنن الدارمي:۱/۱۳۷ (٤۹۳)، تقیید العلم:۹۸

⑥ واثلة بن الأسقع (رضی اللہ عنہ) الکامل لابن عدی: ٦/۳۲۷ (۱۸۰۷)، المدخل إلی السنن الکبریٰ: ۲/۲٤۱(۷٦۸) ، تاریخ دمشق: ٦۲/۳٦۳(۷۹٤٥)، أدب الإملاء للسمعاني: ۱۳، الجامع للخطیب:۲/٥٥ (۱۱٥۳)، اس کی سند میں " معروف بن عبد اللّٰه الخیاط الدمشقي" ضعیف ہے۔ الکامل: ٦/۳۲۷، تهذیب الکمال: ۲۸/۳٦۹ (٦۰۸۹)

⑦ أبو موسیٰ الأشعري (رضی اللہ عنہ) مجمع الزوائد:۱/۳۷۹ (٦۷٥) امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:''اس کی سند میں ''خالد بن نافع'' ہے۔ اسے امام نسائی، ابو زرعۃ اور دیگر محدثین نے ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔'' دیکھیں: الضعفاء والمتروکون للنسائي :۳٦ (۱٦۹)، الجرح والتعدیل: ۳/۳٥٥ (۱٦۰٤)، لسان المیزان:۲/۳۸۸ (۱٥۹۲)

⑧ سمرة بن جندب(رضی اللہ عنہ) ان کے پاس ایک ضخیم "صحیفه" تھا۔ الاستیعاب :۱/۱۹۷، تهذیب التهذیب:٤/۱۷۳ (۳۳٥)، و :۲/۲۳۳۔

اسی طرح بہت سے تابعین بھی لکھتے تھے:

① نافع۔(داری)❶

② عمر بن عبداللہ بن اَرقم۔(مسلم:٤٨٦)❷

③ عبداللہ بن محمد تابعی۔❶(شرح معانی الآثار:٢/٣٨٤)

④ وہب بن منبہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی تمام حدیثوں کا مجموعہ تیار کیا تھا۔ جو اسماعیل بن عبدالکریم کے پاس تھا۔ (تہذیب التہذیب:١/٣١٦)❷

⑤ سلیمان بن قیس یشکری تابعی (تہذیب التہذیب:٦/٢١١)❸

⑥ سلیمان بن سمرہ۔ (تہذیب التہذیب۔٤/١١٨)❹

---

⑲ سعد بن عبادة (رضی اللہ عنہ) سنن الترمذي: كتاب الأحكام، باب اليمين مع الشاهد، رقم الحديث (١٣٤٣)

اس کے علاوہ بھی کئی احادیث نبویہ اور آثار صحابہ مروی ہیں، جو عہد نبوی اور عصر صحابہ میں کتابت حدیث کے رائج و شائع ہونے پر دلالت کرتے ہیں، ارادہ ہے کہ عہد نبوی اور عصر صحابہ میں کتابت حدیث کے موضوع پر مستقل کام کیا جائے، چنانچہ اس سلسلہ کی ابتدائی چیزیں جمع بھی کر لی گئی ہیں۔ يسر الله لنا إكماله!

❶ سنن الدارمي: المقدمة ، باب من رخص في كتابة العلم:١/١٣٩ (٥٠٧)

❷ صحيح مسلم: كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها،رقم الحديث(٣٧٢٢)

❶ اس سے مراد" عبداللّٰه بن محمد بن عقيل " ہیں۔(شرح معاني الآثار:٤/٤١٨، باب كتابة العلم هل تصلح أم لا ، للمحدث الفاصل: ٣٧٠، تقييد العلم:١٠٤)

❷ تهذيب التهذيب:١/٢٧٥ (٥٧٤) (ترجمة اسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه) نیز "صحیفہ جابر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مزید دیکھیں۔ سنن الترمذي: كتاب البيوع ، باب ما جاء في أرض المشترك، رقم الحديث (١٣١٢)

❸ تهذيب التهذيب:٤/١٨٨ (٣٦٩) ترجمة سليمان بن قيس اليشكري البصري۔

❹ تهذيب التهذيب:٤/١٧٣، (٣٣٥) (ترجمة سليمان بن سمرة بن جندب الفزاري، ٣/١١٦ (٢٥٦) ترجمه خبيب بن سليمان بن سمرة بن جندب)

⑦ عروہ نے غزوات کی حدیثیں جمع کر کے لکھی تھیں۔ (کشف الظنون: ۲/ ۴۷۰)[1] عروہ نے خلیفہ عبدالملک کو اس کی ایک نقل روانہ کی تھی۔ (طبری: ۱۲۸۵)[2]

⑧ طاؤس تابعی نے دیات کی حدیثیں جمع کر کے لکھی ہوئی تھیں۔ (مفتاح الجنة للسیوطی: ۱۰)[3]

⑨ زہری تابعی نے بہت سی حدیثیں لکھیں۔ (تذکرة الحفاظ: ۱/۹۷)[4]

⑩ ابو بردہ تابعی نے اپنے باپ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ صحابی سے بہت سی حدیثیں سن کر لکھی تھیں۔[5] (جامع بیان العلم: ۱/۶۵)

⑪ سعید بن جبیر نے ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے حدیثیں سن کر لکھی تھیں۔[6] (دارمی: ۶۸)

⑫ عنترہ تابعی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حدیث سن کر ان سے لکھنے کی اجازت چاہی، تو آپ نے اجازت دی۔ ان کی اجازت سے لکھ لی۔[7] (دارمی: ۶۹، جامع بیان العلم: ۱/۳۷)

⑬ بہت سے تابعین بانس کی قلموں سے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیثیں لکھ لیا کرتے تھے۔[8] (دارمی: ۶۹۔ جامع بیان العلم: ۱/۷۳)

---

1. كشف الظنون: ۲/۱۷۴۷، (مغازی ﷺ)
2. تاريخ الطبری: ۱/۲،۵٤٦/۲۰،۱۵۸، ۲۱۲
3. مفتاح الجنة: ۱۵
4. تذكرة الحفاظ: ۱/۱۱۲ (۹۷)
5. جامع بیان العلم: ۱/۲۷٦، اس کی سند "صحیح" ہے، لیکن اس میں ذکر ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے وہ حدیثیں پانی سے مٹا دیں تھیں۔
6. سنن الدارمي: المقدمة، باب من رخص فی كتابة العلم، ۱/۱۳۸ (٤۹۵)
7. سنن الدارمي: ۱/ ۱۳۹ (٥۰٤)، جامع بیان العلم: ۱/۳۱٦ (٤۰۹)
8. سنن الدارمي: ۱/۱۳۹ (٥۰۳) جامع بیان العلم: ۱/ ۲۷٤، (٤۰۳)

⑭ بشیر بن نہیک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو حدیث سنتے، لکھ لیتے۔ ❶ (دارمی:٦٨۔ جامع بیان العلم:٧٢)

⑮ ہمام بن منبہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیس (٢٠) حدیثیں سنی تھیں۔ ❷ (تہذیب:١١) ان حدیثوں کا مجموعہ صحیفہ ہمام کے نام سے لکھ کر تیار کیا تھا۔ ❸ (تہذیب التہذیب ٣١٦/١) امام احمد نے ہمام کا یہ پورا صحیفہ اپنی مسند ٢/٣١٢۔٣١٨ تک نقل کر دیا ہے۔ ❹

⑯ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے زہری، ابوبکر بن حزم، سعد بن ابراہیم نے حدیثوں کو جمع کیا۔ ❺ (جامع بیان العلم، بخاری)

ہماری اس تحریر سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث کے لکھنے کا رواج آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ہی شروع ہوگیا تھا، مگر یہ حدیثیں پچھلی کتابوں کی طرح مرتب نہیں تھیں۔ باقاعدہ ایک ترتیب کے ساتھ لکھنے کا رواج دوسری صدی میں ہوا۔

---

❶ سنن الدارمي: ١/١٣٨ (٤٩٤)، جامع بیان العلم: اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

❷ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمام نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک سو چالیس (١٤٠) کے قریب احادیث سنی تھیں، مؤلف رحمہ اللہ نے بھی "تہذیب" سے ہی نقل کیا ہے، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ بیس (٢٠) کا عدد کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے۔ کیونکہ "صحیفہ ہمام" کے مطبوعہ نسخہ میں بھی ایک سو اڑتیس (١٣٨) احادیث ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ٥٩/١١)

❸ تهذيب التهذيب: ١/٢٧٥ (٥٧٤)، ترجمة اسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه۔

❹ مسند أحمد ٢/٣١٢، مطبوعہ نسخہ کی مکمل ایک سو اڑتیس (١٣٨) احادیث مسند أحمد میں موجود ہیں۔ دیکھیں: مسند أحمد، رقم الحديث: ٨١١٥۔٨٢٥٢)

❺ صحيح البخاري، تعليقاً: كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم: ١/ ٤٩، قبل الحديث (١٠٠)، سنن الدارمي: ١/ ١٣٧، (٤٨٧، ٧٨٢)، جامع بيان العلم: ١/٣٣١ (٤٣٨) المدخل إلى السنن الكبرىٰ: ٢/٢٥٠، تقييد العلم: ١٠٥

بعض لوگ اس متواتر طرزِ عمل (یعنی حدیث کے لکھنے لکھانے) کے خلاف ایک حدیث پیش کرتے ہیں، جس سے لوگوں کو دھوکہ دینے کی کوشش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ:

''آنحضرت ﷺ نے احادیث کے لکھنے سے روک دیا تھا اور حکم دیا کہ جو کوئی لکھ چکا، وہ اپنا لکھا مٹا دے۔'' ❶

اور متواتر عمل (جو حدیثوں کے لکھنے لکھانے کے بارے میں پیش کر چکے ہیں) کو باطل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ جس حدیث میں یہ لفظ آتے ہیں، اس حدیث کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ فرمان ہے کہ:

''یہ حدیث موقوف ہے، صحابی کا قول ہے، آنحضرت ﷺ کا فرمان نہیں۔'' ❷

اور اس حدیث کے معنی میں بھی اختلاف ہے۔ اس حدیث کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ کچھ نہ لکھو، جس نے قرآن کے ساتھ ساتھ احادیث کو بھی لکھا ہے، وہ مٹا دے، ایسا نہ ہو کہ قرآن کے ساتھ حدیث بھی مخلوط ہو جائے، کیونکہ "مسند أحمد" میں اسی صحابی سے (جس سے منع کی روایت آتی ہے) یہ لفظ بھی وارد ہوتے ہیں: ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ''ہم جو کچھ سنتے (قرآن ہوتا یا حدیث) لکھ لیتے۔'' آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

«اُكْتُبُوْا كِتَابَ اللّٰهِ اَمْحِصُوْا كِتَابَ اللّٰهِ اَخْلِصُوْا كِتَابَ اللّٰهِ» ❸

---

❶ حدیث میں ہے کہ ''مجھ سے نہ لکھو اور جس نے قرآن کے علاوہ مجھ سے کچھ لکھا ہے، وہ اسے مٹا دے۔'' (صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث و حكم كتابة العلم، رقم الحديث (٧٥٠٩)

❷ فتح الباري: ١/٢٠٨، نیز دیکھیں: تقييد العلم: ٣٢،

❸ مسند احمد میں یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، دیکھیں: ١٢/٣ (١١١٠٧) اس کی سند میں "عبد الرحمن بن زيد بن أسلم" ضعیف ہے۔ العلل لأحمد: ١٣٥/٢۔ تاریخ ابن معین ←

''کتاب اللہ خالص کر کے لکھو اس میں کوئی اور چیز نہ ملاؤ۔''

اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہوتا کہ ''حدیث بالکل نہ لکھو'' پھر آنحضرت ﷺ خود کیوں لکھاتے اور لکھنے کا حکم کیوں دیتے ،اور صحابہ کیوں لکھاتے ، پھر لکھ کر آپ ﷺ کو کیوں سنایا کرتے ، بلکہ آخر عمر میں آپ ﷺ نے فرمایا:

''میرے پاس کاغذ لاؤ تاکہ میں ایسی چیز لکھا دوں، اگر اس پر عمل کرتے رہو گے،تو کبھی گمراہ نہ ہو گے۔''❶

یہ کلام جو آپ لکھانی چاہتے تھے، اگر چہ بوجہ تنازع اور اختلاف کے نہ لکھا سکے، مگر آپ نے یہ وصیت زبانی فرما دی کہ میں تم میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں، اگر ان کی پیروی کرو گے،تو کبھی گمراہ نہ ہوگے :ایک کتاب اللہ ،دوسری میری سنت۔ ❷

← ١٥١/١ (٥٢٧) الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي:٩٥/٢ (١٨٧١) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایک فتویٰ دیا، تو حضرت ابو سعید خدري کہنے لگے : ہم اس کو لکھ کر بھیجیں گے ، پھر وہ یہ فتویٰ نہیں دیں گے ، پھر حضرت ابو سعید خدري نے سائل کو حدیث سنائی۔ مسند أحمد:٣/٦٠ (١١٥٩٩) یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو حدیث لکھ کر بھیجیں گے ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو سعید خدري بھی کتابت حدیث کی ممانعت کے قائل نہیں تھے۔

❶ صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب جوائز الوفد، رقم الحديث(٣٠٥٣)، صحيح مسلم: كتاب الوصية: باب ترك الوصية، لمن ليس له شيء يوصي فيه ، رقم الحديث(٤٢٣٤)

❷ یہ حدیث مندرجہ ذیل طرق سے مروی ہے:

① ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ :

(سنن الدارقطني: ٢٤٤/٤ (٤٥٢٥)، المستدرك:٩٣/١(٣٢٥) ، سنن البيهقي: ١١٤/١٠، الجامع للخطيب:١١١/١، الكامل في الضعفاء:٦٩/٤، الضعفاء للعقيلي: ٢٥٠/، التمهيد:٣٣١/٢٢، الاستذكار:٢٦٥/٨، اس کی سند میں "صالح بن موسی طلحي" "ضعيف جداً" ہے اسے محدثین نے "متروك ، واه، منكر الحديث جدًا " وغيرها

قرار دیا ہے۔ اور اس حدیث کو امام ابن عدی نے " غیر محفوظ" کہا ہے۔(التاریخ الكبير:٢٩١/٤، الجرح والتعديل:٤١٥/٤، الكامل في الضعفاء:٦٨/٤، المجروحين: ٣٦٩/١، الضعفاء للعقيلي: ٢٠٣/٢، الضعفاء للبخاري:٥٩، الضعفاء للنسائى :٥٧، تهذيب الكمال:٩٥/١٣، تهذيب التهذيب: ٣٥٤/٤، الكاشف:٤٩٩)

② عبد الله بن عباس رضي الله عنه، ان کی سند یہ ہے:

قال الحاكم: حدثنا أبو بكر أحمد بن إسحاق الفقيه أنبأنا العباس بن الفضل الأسفاطي ثنا إسماعيل بن أبي أويس و أخبرني إسماعيل بن محمد بن الفضل الشعراني ثنا جدي ثنا ابن أبي أويس حدثني أبي عن ثور بن زيد الديلي عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنه......" ان رواۃ کا ترجمہ یہ ہے:

① أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد الضبعي الفقيه الإمام العلامة المحدث شيخ الإسلام كما وصفه الذهبي، و هو ثقة مأمون كما قال تلميذه الحاكم (الإرشاد للخليلي :٤٧٦/٢، سير أعلام النبلاء:٤٨٣/١٥، العبر:٢٥٨/٢، طبقات الشافعية:٩/٣، الوافي بالوفيات:٢٣٩/٦)

② العباس بن الفضل الأسفاطي البصري (٢٨٣ھ) قال الصفدي :"كان صدوقا حسن الحديث" (الوافي بالوفيات:٣٤٣/٥، نیز دیکھیں:تاريخ دمشق:٣٩٠/٢)

③ إسماعيل بن أبي أويس، یہ مختلف فیہ راوی ہے،امام احمد، بخاری اور ابن معین سے اس پر ثناء مروی ہے، اور ابن معین سے اس کی تضعیف میں بھی مختلف اقوال مروی ہیں۔بعض علماء نے اسے وضاع اور کذاب بھی قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بخاری و مسلم کا بھی راوی ہے، اس تمام صورت حال کے پیش نظر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس راوی میں نسائی وغیرہ کی جرح کی بدولت صحیح میں مروی احادیث سے ہی احتجاج کیا جا سکتا ہے الا یہ کہ کوئی دوسرا راوی اس کی مشارکت کرے،تو اس کو معتبر قرار دیا جاسکتا ہے،نیز فرماتے ہیں: صدوق أخطأ في احاديث من حفظه (تقريب التهذيب :١٠٨ ،هدي الساري:٣٩١، نیز دیکھیں:تهذيب التهذيب:٢٧٢/١)

امام حاکم نے مذکورہ بالا حدیث کی سند کی متابعت میں دوسری سند بھی ذکر کی ہے۔وہ یہ ہے:

① "إسماعيل بن محمد بن الفضل الشعراني" (٣٤٧ھ) حافظ ذہبی فرماتے ہیں:العابد الثقة

ان تمام باتوں سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اس حدیث میں حدیث کے بالکلیہ لکھنے کی ممانعت مقصود نہیں، بلکہ خاص طور پر لکھنا (یعنی قرآن کے ساتھ ساتھ) مقصود ہے۔ [1]

اور بعض علماء نے جب دیکھا کہ امت کا عمل اور آنحضرت ﷺ کا عمل اس حدیث کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہے، تو وہ اس حدیث کے منسوخ ہونے کے قائل ہوگئے، یعنی یہ حدیث پہلے کی ہے، جب امت میں امیّت غالب تھی۔ جب لکھنے والے زیادہ ہوگئے، تو اس وقت اجازت دے دی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ابوسعید خدری

، روى عن جده" (العبر: ١/١٤٢)

(٢) "الفضل بن محمد بن المسيب الشعراني" (٢٨٢هـ)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں: "الحافظ الإمام الجوال المحدث المكثر" ابن اخرم کہتے ہیں: "صدوق غال في التشيع" حسین بن زیاد سے مروی ہے "رماه بالكذب" لیکن امام حاکم فرماتے ہیں: "ثقة لم يطعن فيه بحجة" اسی طرح حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ حسین القبانی کے کلام میں مبالغہ آرائی ہے۔ (لسان الميزان: ٤/٤٤٧، تذكرة الحفاظ: ٢/٦٢٦، سير أعلام النبلاء: ١٣/٣١٧، طبقات الحفاظ: ٥٤) یہ سند اس کے بعد "اسماعيل بن أبي أويس" تک ہے۔ جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث تیسری سند سے بھی مروی ہے:

(٣) عوف بن زيد المزني رضي الله عنه

اس کی سند میں "كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني "ضعيف جداً" ہے۔ (الجرح والتعديل: ٧/١٥٣، الكامل: ٦/٥٧، المجروحين: ٢/٢٢١، الضعفاء للنسائي: ٨٩، تهذيب الكمال: ٢٤/١٣٦، تهذيب التهذيب: ٨/٣٧٧، الكاشف: ٢/١٤٥، تقريب: ٤٦٠)

مزید برآں اس کی سند میں إسحاق بن إبراهيم الحسنيني اور علي بن زيد الفرائضي ضعیف ہیں۔ یہ سند سخت ضعیف ہے، لہٰذا شواہد میں بھی پیش نہیں کی جاسکتی۔

[1] دیکھیں: تقييد العلم: ٥٧، فتح الباري: ١/٢٠٨

جو اس کے راوی ہیں، خود حدیثیں لکھنے کے قائل تھے، جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ خلفاء راشدین جن سے صحیح سند کے ساتھ احادیث کا لکھنا مروی ہے، ان سے ممانعت کے متعلق ایسے ایسے آثار نقل کرتے ہیں، جن کے ضعیف ہونے کو خود بھی تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ ان آثار کو لکھنے کے بعد کہتے ہیں کہ:

''ممکن ہے کہ ان روایات کی صحت کو محل نظر قرار دیا جائے۔'' ❶

جب اہل حدیث کے نزدیک یہ آثار قابل استدلال نہیں اور ان کے مقابل وہ آثار بھی ہیں، جن میں حدیث کی نشر و اشاعت اور کتابت کا ذکر خلفاء راشدین سے مروی ہے اور وہ ''صحیح'' بھی ہیں۔ پھر ان کو پیش کرنا کس لیے ہے؟

کتاب کا حجم بڑھ جائے اور عوام کو گمراہ کیا جائے!!

❶ مقام حدیث: ۱/ ٤٧

کتابت حدیث

منکرین کے اعتراضات اور ان کے جوابات

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے جو ممانعت کا اثر مروی ہے

تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ:

1 ...... ''حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات کے بعد ایک مرتبہ آپ نے لوگوں کو جمع کر کے کہا کہ تم لوگ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے حدیثیں بیان کرتے ہو اور اس میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ تمہارے بعد جو لوگ آئیں گے، ان میں تم سے زیادہ اختلاف پیدا ہوگا۔ اس لیے تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث بیان نہ کرو۔ جو شخص تم سے حدیث پوچھے، اس سے کہہ دو کہ ہمارے اور تمہارے درمیان "کتاب اللہ" موجود ہے۔ اس کے حلال کیے ہوئے کو حلال سمجھو اور اس کے حرام کیے ہوئے کو حرام سمجھو۔'' (مقام حدیث: ۱/ ۴۶)

مگر یہ اثر ''صحیح'' نہیں ہے، کیونکہ اس واقعہ کو بیان کرنے والا "ابن أبي ملیکة" ہے۔ یہ اس کی ''مرسل'' حدیث ہے،❶ یعنی ''منقطع'' ہے اور ایسی حدیث ضعیف

❶ تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۳(۱)، الطبقة الأولیٰ من الکتاب، توجیه النظر إلی أصول الأثر: ۱/ ۶۰
حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اس کے متصل بعد ہی فرمایا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی مراد اس سے مزید تثبت اور اطمینان تھا نہ کہ روایات کا دروازہ بند کرنا، کیونکہ انھوں نے دادی کی وراثت کے بارے میں حدیث قبول کر لی تھی، اور انھوں نے یہ نہیں کہا کہ ہمیں "کتاب اللہ" کافی ہے، جیسا ←

ہوتی ہے۔ ضعیف حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ خاص کر جب اس کے مقابلہ میں صحیح حدیث ہو۔

۲...... حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس احادیث کا ایک مجموعہ بھی تھا، لیکن آپ نے اسے یہ کہہ کر جلا دیا کہ مجھے خوف ہے کہ میں مرجاؤں اور یہ محفوظ رہ جائے۔ ممکن ہے کہ میں نے اس میں ایسے لوگوں سے حدیثیں لی ہوں، جن کو میں امین سمجھتا ہوں اور مجھے ان پر وثوق ہے۔ لیکن وہ حدیثیں ایسی نہ ہوں۔" (مقام حدیث: ۱/ ٤٦)

یہ اثر بھی بلحاظ سند صحیح نہیں کیونکہ "تذکرۃ الحفاظ" میں (جہاں سے یہ اثر نقل کیا گیا ہے) لکھا ہے: "لا یصح" یہ اثر صحیح نہیں۔ ❶

① اس اثر کی سند میں ایک راوی "علی بن صالح" ہے، جو مجہول ہے۔ ❷

② دوسرا راوی "مفضل بن غسان" ہے، جو مجہول اور غیر مقبول ہے۔ ❸

← کہ خوارج کا عقیدہ ہے۔" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ارادہ مزید تثبت اور احتیاط کا تھا، اور یہ بات معلوم ہے کہ تثبت اور احتیاط اصل اعتقاد سے زائد چیز ہوتی ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا تھا: ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ "تاکہ مجھے اطمینانِ قلب حاصل ہو جائے۔"

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے میراثِ جدّہ والا جو قصہ ذکر کیا ہے، وہ بھی "مرسل" یعنی منقطع ہے، کیونکہ اسے قبیصۃ بن ذویب روایت کرتے ہیں اور ان کی حضرت ابوبکر صدیق سے لقاء وسماع ثابت نہیں۔ (تهذيب التهذيب: ۸/ ۳۱۱) لیکن یہ قطعی بات ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حدیث کو حجت سمجھتے تھے، جیسا کہ سقیفہ بنی ساعدہ کے موقعہ پر انھوں نے حدیث سنا کر نزاع کا خاتمہ کر دیا اور حضرت فاطمہ کو حدیث سنا کر کہ "رسول اللہ ﷺ کا ترکہ وراثت میں تقسیم نہیں ہوتا، بلکہ صدقہ ہوتا ہے" ان کو میراث نہیں دی۔ (بخاري (۲۹۲٦)، (فتح الباري: ۷/ ۳۱)

❶ تذكرة الحفاظ: ۱/ ٥۔

❷ "علي بن صالح المدني" کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کہتے ہیں: "مستور" (لسان الميزان: ۷/ ۳۱۱، (٤۱۱۳) تقريب التهذيب: ۳۰۲، (٤۷۰۲)

❸ اس راوی کے ترجمہ وتوثیق کے لیے ملاحظہ فرمائیں: تاريخ دمشق: ٦۰/ ۹۱ (۷٦٥۰)

③ تیسرا راوی ''موسیٰ بن عبداللہ'' ہے، جس پر جھوٹ بولنے کا الزام ہے۔ ❶ پس جلانے کا قصہ تو غلط، مگر یہ ثابت ہے کہ ابوبکر صدیق نے پانسو حدیثیں لکھ رکھی تھیں۔ ❷

④ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح حدیث کا لکھنا ثابت ہے، چنانچہ آپ نے زکاۃ کے مسائل جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود لکھائے تھے، ان کی نقل لی اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کو جب بحرین کی طرف بھیجا، تو وہ نقل دی۔ اس تحریر کے شروع میں یہ لکھا ہے کہ یہ صدقہ کے وہ مسائل ہیں، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق مقرر فرمائے۔ ❸

⑤ "شرف أصحاب الحديث" میں ہے: ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مجھ سے کوئی حدیث لکھے، جب تک وہ حدیث

---

❶ موسیٰ بن عبداللہ کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کہتے ہیں "فیه نظر"، امام بخاری یہ کلمہ ایسے راوی کے بارے میں کہتے ہیں جو "متھم" ہو، یعنی جس پر جھوٹ بولنے کا اتہام ہو۔(میزان الاعتدال: ٤/٩٢، ترجمة عبد الله بن داود الواسطي۔) یہ شدید ترین جرح ہوتی ہے اور راوی کے صدق میں طعن ہوتا ہے۔ (التنکیل: ١/٢٠٥) لیکن موسیٰ بن عبداللہ کو امام احمد نے "رجل صالح" اور امام ابن معین نے "ثقة" قرار دیا ہے۔(العلل و معرفة الرجال: ٢/٥٠٦، (٣٣٣٤)، تاريخ ابن معين۔ رواية الدوري: ٣/٢٤٥ (١١٥٢)، الضعفاء للعقيلي: ٤/١٥٩ (١٧٣٠)، لسان الميزان: ٦/١٢٣) مذکورہ بالا توثیق کے مقابلہ میں جرح مفسر ہے، کیونکہ راوی "متھم" ہے، لہٰذا ایسے راوی کا ضعف ہی راجح ہوتا ہے۔ واللہ أعلم

❷ منتخب كنز العمال۔ جمع القرآن والحديث۔ ص: ٤٧ (مؤلف)
حضرت ابوبکر سے منقول الفاظ سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ان احادیث کی صحت کے بارے میں مکمل اطمینان نہیں تھا، یہ نہیں کہ وہ حدیث کو حجت نہیں سمجھتے تھے، دیکھیں: تذكرة الحفاظ: ١/٥

❸ صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم الحديث (١٤٥٤)

پڑھی جائے گی، اس کو ثواب ملتا رہے گا۔ ❶

یہ ایک علمی خیانت ہے کہ صحیح حدیث کو چھوڑ کر ضعیف ضعیف باتیں نقل کر کے لوگوں کو گمراہ کرنا۔

حضرت عمر سے ممانعت کا جو اثر آیا ہے

''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس باب میں اور بھی شدت سے کام لیا۔ آپ لوگوں کو حدیثوں کی اشاعت سے سختی سے روکتے تھے۔ قرظہ بن کعب راوی ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہم لوگوں کو عراق بھیجا، تو ہمیں تاکید کردی کہ یاد رکھو کہ تم ایسے مقام پر جاتے ہو، جہاں کے لوگوں کی آوازیں قرآن پڑھنے میں شہد کی مکھیوں کی طرح گونجتی رہتی ہیں، تم ان کو احادیث میں الجھا کر قرآن سے غافل نہ کردینا۔'' ❷ (مقام حدیث: ۴۷/۱)

---

❶ شرف أصحاب الحديث: ۷۷ (۵۹) الجامع للخطيب: ۲۷۰/۱ (۵٦٤) مختصر تاريخ دمشق: ۳۱۰/۱ (ذكر ما أعده الله من الثواب لمن صلى عليه) ،اس کی سند میں "أبو داود سليمان بن عمرو النخعي" ہے۔ وہ روایات وضع کرتا تھا، بلکہ ابن عدی تو فرماتے ہیں کہ ''محدثین کا اتفاق ہے کہ وہ حدیثیں گھڑتا تھا'' پھر یہ روایت ذکر کی ہے۔(الكامل: ۳۴۹/۳)اسے امام ابن جوزی اور امام شوکانی نے بھی ''موضوع'' قرار دیا ہے۔ الموضوعات: ۳۷۰/۱ (٤٥۱)، الفوائد المجموعة: ۲۷۳، كتاب الفضائل، باب فضائل العلم۔

❷ سنن ابن ماجه: باب التوقي في الحديث عن رسول الله ﷺ رقم الحديث(۲۸) المستدرك: ۱۸۳/۱ (۳٤۷)، المعجم الأوسط: ۲۷۹/۲ (۱۹۸۲) ۳۲٦/۲ (۲۱۱۷)، ۱٦٤/٦ (٦۰۸۹) (اسانید مختلف ہیں)، جامع بيان العلم: ۹۹۸/۲ (۱۹۰٤)، طبقات ابن سعد: ۷/٦ (طبقات الكوفيين)، المحدث الفاصل: ۵۵۳، اس حدیث کی سند کو امام حاکم اور حافظ ابن حجر نے ''صحیح'' قرار دیا ہے۔(المستدرك (۳٤۷)،فتح الباري: ۲٤٤/۱۲) ابن ماجه والی روایت میں شعبی کا شاگرد "مجالد بن سعید" ضعیف ہے۔(سؤالات البرقاني للدارقطني: ٦٤ (٤٨٤)، الضعفاء والمتروكون لابن الجوزي: ۳۵/۳ (۲۸۵۱)، تهذيب الكمال ۲۲۳/۲۷ (۵۷۸۰)، لیکن شعبی کے دوسرے ثقہ شاگردوں نے اس کی متابعت کی ہے۔ جس کی تفصیل آرہی ہے۔

اس اثر کی سند بھی ضعیف ہے۔

① اس کی سند منقطع ہے۔ اس اثر کو قرظة سے شعبی نے روایت کیا ہے۔ شعبی کی قرظة سے ملاقات نہیں۔ ❶

② شعبی کا شاگرد معتبر آدمی نہیں۔ ❷

---

❶ محدثین نے "قرظة" کے تلامذہ میں امام شعبی کا اور امام شعبی کے اساتذہ میں "قرظة بن کعب" کا ذکر کیا ہے۔ تلاش بسیار کے باوجود کہیں بھی اس انقطاع کا ثبوت نہیں ملا، دیکھیں: تهذيب الكمال :٢٣/٥٦٣ (٤٨٦٤)، ١٤/٢٨ (٣٠٤٢)، الكاشف: ٢/١٣٦ (٤٥٦٥) الجرح والتعديل :٧/١٤٤، (٨١٠)، قرظہ بن کعب خلافت علی رضی اللہ عنہ میں فوت ہوئے۔(مشاهير علماء الأمصار لابن حبان:٤٨) اور امام شعبي خلافت عمر رضی اللہ عنہ کے چھٹے سال پیدا ہوئے اور ایک سو چار ۱۰۴ھ کو وفات پائی۔(طبقات خليفة بن خياط:٢٥٧، تهذيب الكمال:١٤/٢٨)، حضرت قرظہ بن کعب کوفہ گئے تھے۔ جیسا کہ مذکورہ بالا اثر سے معلوم ہوتا ہے اور امام شعبي بھی کوفہ کے رہنے والے تھے، لہٰذا عدم لقاء کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

❷ اس سند میں ان کا شاگرد "أبو بشر بيان بن بشر" ہے، وہ صغار تابعین سے ہیں، ان کو امام أحمد ، أبو حاتم ، ابن معين، يعقوب بن شيبة، دارقطني ،عجلی اور نسائی نے بالاتفاق، "ثقة" قرار دیا ہے۔تهذيب الكمال:٤/٣٠٣ (٧٩٢) پھر امام شعبي سے یہ اکیلے روایت نہیں کرتے، بلکہ امام شعبي کے دوسرے شاگردوں اسماعيل بن أبي خالد، أبو حصين، أشعث بن سوار ، منصور بن عبد الرحمن الغداني، داود بن أبي هند، مجالد بن سعيد، أبو البداد يحيى نے ان کی متابعت کی ہے۔(العلل للدارقطني: ٢/٢٠٦، (٢٢٤)، مذکور بالا حدیث کی تخریج میں مذکور حوالہ جات میں دوسرے شاگرد بھی ہیں، لہٰذا یہ اثر "صحیح " ہے، لیکن اس سے یہ مراد لینا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حدیث کو حجت نہیں سمجھتے تھے ، معنوی تحریف ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دو اسباب کی بناء پر لوگوں کو کثرتِ حدیث سے منع کیا کرتے تھے:

۱۔ اس خوف سے کہ لوگ قرآن سیکھنے اور اس کے معانی وتفسیر میں غور کرنے سے احتراز کریں گے۔

۲۔ کہیں لوگ ایسی احادیث نہ بیان کرنی شروع کر دیں، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی نہیں، چونکہ لوگ لکھتے نہیں تھے، لہٰذا نسیان کا خطرہ تھا۔(فتح الباري:١٣/٢٤٤) مزید برآں جہاں سے معترض نے

③ "جامع بیان العلم" میں اس اثر کے بعد کہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو صحیح روایات آتی ہیں، وہ اس کے خلاف ہیں۔ ❶

④ یہی وجہ ہے کہ قرظہ خود روایات کرتے رہے۔ کتب احادیث میں وہ موجود ہیں۔ ❷

⑤ دارمی میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جیسے تم قرآن کا علم حاصل کرتے ہو، اسی طرح فرائض اور سنن (احادیث رسول) بھی سیکھو۔ ❸

⑥ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مکاتیب موطا امام مالک رحمہ اللہ میں موجود ہیں، جن میں نماز کے اوقات اور اس میں قرأت کی مقدار کا ذکر ہے۔ ❹

اس کے بعد ایک دوسرا اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے

۲۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے

یہ اثر نقل کیا ہے، وہی یہ بھی موجود ہے کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں احادیث پر عمل ہوتا تھا، حتی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ’’ایسی حدیثوں کو اچھی طرح محفوظ کرلو، جن پر خلافت عمر میں عمل ہوتا تھا، کیونکہ انھوں نے لوگوں کو حدیث نبوی کے بارے میں بہت محتاط کر رکھا تھا۔ (تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۷)

❶ جامع بیان العلم: ۲/ ۱۰۰٤، مزید برآں حافظ ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ دشمنان سنت اور لاعلم لوگ اسے حدیث سے بیزاری کی دلیل بناتے ہیں، پھر حضرت عمر سے ایسے آثار نقل کیے ہیں، جو دلالت کرتے ہیں کہ حضرت عمر حدیث نبوی کو حجت و دین سمجھتے تھے۔

❷ "سنن أربعہ" میں ان کی روایات، سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ کے اندر موجود ہیں۔ (تہذیب الکمال: ۲۳/ ٥٦۳) علاوہ ازیں دیگر کتب احادیث میں بھی ان کی مرویات موجود ہیں۔

❸ سنن الدارمي: كتاب الفرائض، باب في تعليم الفرائض: ۲/ ٤٤۱ (۲۸٥۰)

❹ الموطا: وقوت الصلاة: ۱/ ٦ (٦، ۷، ۸) بیوع کے بعض احکام بھی انھوں نے لکھ کر حضرت معاویہ کو بھیجے۔ الموطا: ۲/ ٦۳٤ (۱۳۰۲) سنن البیهقي: ٥/ ۲۸۰ (۱۰۲۷٤)، مزید دیکھیں: سنن البیهقي: ٦/ ۲۱٤ (۱۱۹۸۸)، ۹/ ۱۹۸ (۱۸٤۸۱)

زمانہ میں بھی حدیثیں بیان کرتے تھے؟ انہوں نے کہا کہ اگر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اسی طرح حدیثیں بیان کرتا، تو وہ مجھے درے سے پیٹتے۔" ❶

(مقام حدیث: ۱/ ۴۷)

یہ روایت اگرچہ حدیث کے بیان کرنے یا لکھنے کے خلاف نہیں۔ صرف اس میں زیادہ روایتیں بیان کرنے کی ممانعت ہے، تاکہ غلطی نہ ہوجائے، مگر اس کی سند بھی "ضعیف" ہے۔ اس کی سند میں "ابو محمد عبدالعزیز" ہے، جس کا حافظہ رڈی ہے اور وہمی ہے۔ تقریب میں لکھا ہے: دوسروں کی کتابوں سے روایتیں بیان کرنے کی بناء پر غلطی کر جاتا تھا۔ ❷'

---

❶ تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۷

❷ اس کا نام" عبد العزیز بن محمد بن عبید الدراوردی " ہے،اسے امام مالک، ابن معین، ابن مدینی، یعقوب بن سفیان ، ابن سعد، اور عجلی نے "ثقہ" قرار دیا ہے۔ امام ابن حبان نے اس کو "ثقات" میں ذکر کیا ہے۔ امام أحمد نے اس کی کتاب کو "صحیح" قرار دیا ہے، اور فرمایا کہ" وہ عبد اللہ بن عمر العمری کی احادیث کو غلطی سے عبید اللہ بن عمر کی احادیث کر دیتا ہے۔" امام نسائی نے بھی عبید اللہ بن عمر سے اس کی حدیث کو" منکر " قرار دیا ہے، لہذا اس کی غلطی و عدم ضبط یہی تک محدود ہے، امام عبد الرحمن بن مهدی بھی اس سے روایت کرتے ہیں، لہذا وہ ان کے نزدیک بھی" ثقہ" ہے ، کیونکہ عبد الرحمن بن مهدی (اپنے نزدیک) " ثقہ" سے روایت کرتے ہیں۔ امام ابو زرعۃ فرماتے ہیں:" سيء الحفظ فربما حدث من حفظه الشيء فيخطئ"اور دوسری جگہ اسے "فليح بن سليمان، عبد الرحمن بن أبي الزناد اور أبو أويس " سے افضل قرار دیا ہے۔ فلیح بن سلیمان کو حافظ ابن حجر نے " صدوق كثير الخطاء" اور عبد الرحمن بن أبي الزناد کو " صدوق تغير حفظه لما قدم بغداد، و كان فقيها" قرار دیا ہے۔ أبو أويس کے متعلق فرماتے ہیں:" صدوق يهم" لہذا جب وہ ان سے اعلیٰ و افضل ہے، تو " حسن الحديث" کے درجہ کو تو بہر صورت پہنچ ہی جاتا ہے، مزید برآں امام ابو زرعہ کے مذکورہ بالا الفاظ پر غور کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً ضعیف نہیں ہے ، بلکہ ان کے اقوال کو مد نظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وہ " حسن الحديث" ہے، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے بھی عبد العزیز کو " صدوق" کہا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ←

اس کے بعد ایک تیسرا اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل ہے، جو ضعیف ہے

۳۔ ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود، ابو درداء رضی اللہ عنہ اور ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کو کثرت روایت کے جرم میں قید کردیا تھا'' ❶

(مقام حدیث: ۱/ ۴۷)

یہ اثر بھی بلحاظ سند کے صحیح نہیں، کیونکہ یہ ''مرسل'' ہے ❷ اور شک کے ساتھ آیا

← ہیں "صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطئ" کسی محدث نے اس کے حافظ کو ''ردی'' نہیں کہا، نیز امام نسائی کے نزدیک بھی عبدالعزیز "حسن الحديث" ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الجرح والتعديل: ٥/ ٣٩٥، المعرفة والتاريخ: ١/ ٣٤٩، الثقات لابن حبان: ٧/ ١١٦، الثقات للعجلي: ٢/ ٩٧، تاريخ ابن معين رواية الدارمي: ١٢٤، ١٧٣، تهذيب الكمال: ١٨/ ١٨٧، ميزان الاعتدال: ٢/ ٦٣٣، تهذيب التهذيب: ٦/ ٣١٥، تقريب التهذيب: ٣٥٨(٤١١٩)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اس اثر کی عبدالعزیز دراوردی سے پہلے سند بیان نہیں کی، لہٰذا یہ منقطع اور ضعیف ہے، اس کا ایک شاہد دوسری سند سے بھی مروی ہے۔ (مصنف عبد الرزاق: ١١/ ٢٦٢ (٢٠٤٩٦) لیکن اس سند میں امام زہری اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے درمیان انقطاع ہے۔ (تهذيب الكمال: ٢٦/ ٤٢٦)

❶ المعجم الأوسط للطبراني: ٣/ ٣٧٨، (٣٤٤٩)، تذكرة الحفاظ: ١/ ٧

❷ امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ "منقطع" ہے، إبراھیم جو حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) سے نقل کر رہے ہیں، بیس ہجری کو پیدا ہوئے، انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی زندگی کے صرف تین سال پائے، اور ابن مسعود کوفہ میں تھے، لہٰذا یہ اثر حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) سے ''صحیح'' نہیں ہے۔ (مجمع الزوائد: ١/ ٣٧٦ (٦٦٦) إبراہیم ۹۶ھ کو ۷۵ سال کی عمر میں فوت ہوئے، (طبقات ابن سعد: ٥/ ٥٦، تاريخ دمشق: ٧/ ٣١) لہٰذا وہ بیس یا اکیس ہجری کو پیدا ہوئے، اس حساب سے وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات (۲۳ھ) کے وقت تین سال کے تھے۔ حضرت عمر سے ہی یہ اثر تفصیل سے مروی ہے، جس سے منکرین حدیث کے استدلال کی قلعی کھل جاتی ہے۔

ملاحظہ فرمائیں: ''إبراہیم کہتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام سے حضرت عبد اللہ بن مسعود،

ہے۔''ثم هو في نفسه ظاهر الكذب۔'' [1] اس کا جھوٹا ہونا بالکل ظاہر ہے۔''
اس اثر کے جھوٹا ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کوفہ والوں کی طرف عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو امیر بنایا اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو ان کا وزیر بنا کر بھیجا اور فرمایا کہ یہ دونوں بدری ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بہترین صحابہ سے ہیں۔ ان کی

حذیفہ، ابودرداء، ابوذر، عقبہ بن عامر، رضی اللہ عنہم کو جمع کیا اور فرمایا: یہ کیسی احادیث ہیں جو تم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہو؟ انھوں نے کہا: کیا آپ ہمیں ان احادیث سے منع کرتے ہیں، انھوں نے جواب دیا: نہیں! لیکن جب تک میں زندہ ہوں میرے پاس رہو، ہم زیادہ جانتے ہیں کہ کونسی حدیث تم سے قبول کریں اور کونسی نہ قبول کریں، پھر وہ لوگ حضرت عمر کی وفات تک ان کے ساتھ رہے۔(تاریخ دمشق: ٤٠/٥٠٠)
بفرض محال اگر منکرین حدیث کی پیش کردہ مذکورہ بالا روایت کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے، تب بھی اس سے یہ نہیں نکالا جا سکتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ کرام کو احادیث بیان کرنے سے منع کرتے تھے، بلکہ وہ تو فرما رہے ہیں: میں تم کو منع نہیں کرتا، لیکن چونکہ یہاں ہم لوگ احادیث کا تم سے زیادہ علم رکھتے ہیں، لہٰذا جو احادیث تم اچھی طرح بیان کرو گے، اسے قبول کرلیں گے اور اگر احادیث بیان کرنے میں تم سے غلطی ہوگئی، تو اس پر تم لوگوں کو آگاہ کریں گے۔ لہٰذا اس سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ کرام کو احادیث بیان کرنے سے روکتے تھے اور صحابہ کرام پر ان کو اعتماد نہیں تھا؟! اس کے بعد امام یزید بن ہارون فرماتے ہیں: کچھ لوگوں کے بارے میں علم ہوا ہے، جو یہ کہتے پھر رہے ہیں کہ حضرت عمر نے فلاں فلاں کو کسی تہمت اور الزام کی وجہ سے روک رکھا تھا۔ یہ ان لوگوں نے بہت گھٹیا بات کہی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو یہ صرف اس لیے کیا تھا تاکہ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کم بیان کریں، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ چیز ان لوگوں کو قرآن سے مشغول کر دے۔(تاریخ دمشق: ٤٠/٥٠١) آپ پہلے ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ قلتِ روایت اور بات ہے اور مطلقاً احادیث کی تبلیغ واشاعت سے منع کرنا الگ بات ہے۔

[1] مؤلف رحمہ اللہ نے یہ کلام "توجيه النظر للجزائري" سے نقل کیا ہے۔(١/٧٠) اور یہ سارا کلام انھوں نے ابن حزم رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے۔الإحكام لابن حزم: ٢/٢٥٥ (فصل في فضل الإكثار من السنن)

پیروی کرو اور ان کی باتیں سنو۔[1]

۴۔ ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کامل ایک ماہ اس معاملہ میں استخارہ کیا، لیکن اس کے بعد فرمایا کہ میں نے تحریر حدیث کا ذکر کیا تھا، لیکن جب میں نے غور کیا، تو اس قوم کا خیال آیا، جس نے خود ایک کتاب لکھی اور اس پر اس قدر متوجہ ہوئی کہ خدا کی کتاب کو چھوڑ دیا۔ اس بناء پر خدا کی قسم! میں کتاب اللہ کو کسی اور چیز کے ساتھ مخلوط نہیں کروں گا۔''[2] (مقام حدیث: ۱/ ٤٨)

یہ اثر بھی ضعیف ہے، کیونکہ اس اثر کو عروۃ نقل کرتے ہیں اور وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

---

[1] تذکرة الحفاظ: ١/ ١٤، نیز دیکھیں: طبقات ابن سعد: ٣/ ٢٥٥۔

[2] مصنف عبد الرزاق: ١١/ ٢٥٧، (٢٠٤٨٤)، المدخل إلی السنن الکبریٰ: ٢/ ٢١٨ (٧٣١) جامع بیان العلم: ١/ ٢٧٥ (٣٤٣)، تقیید العلم: ٥٠، الطبقات الکبریٰ: ٣/ ٢٨٧۔ اس سند میں عروۃ بن الزبیر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عروۃ کی روایت منقطع ہوتی ہے۔ جامع التحصیل: ٢٣٦ (٥١٥)، تهذیب (٧/ ١٦٥) ابن سعد کے ہاں امام زہری یہ اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں۔ وہ بھی ''منقطع'' ہے، کیونکہ امام زہری حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد پیدا ہوئے، اس اثر کو خطیب بغدادی نے " عروہ عن ابن عمر عن عمر" کی سند سے بھی نقل کیا ہے لیکن وہ "موضوع" ہے، اس کی سند میں "عبد اللہ بن وهب أبو محمد الدینوري" ہے اور وہ احادیث وضع کرتا تھا، امام دارقطنی نے اسے "متروك" قرار دیا ہے اور کہا: وہ حدیث گھڑتا تھا۔ (تاریخ دمشق: ٣٢/ ٣٧٤ (٣٥٤٠)، الکشف الحثیث عمن رمي بوضع الحدیث: ١٥٨ (٤٠٧)، لسان المیزان: ٣/ ٣٤٤، (١٤٠٦)

اس اثر کا ایک معنوی شاہد دوسری سند سے بھی مروی ہے۔ العلم لأبي خیثمة: ١١ (٢٦)، جامع بیان العلم ١/ ٢٧٥، تقیید العلم: ٥٢، اس کی سند میں "یحیی بن یحیی بن جعدة" ہے، انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا، علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس روایت کو "منقطع" قرار دیا ہے۔ (العلم لأبي خیثمة: ١١ (حاشیه)

سے نہیں ملے، جس سال حضرت عمر رضی اللہ عنہ شہید ہوئے۔ اس سال وہ پیدا ہوئے۔ ❶
حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حدیثوں کا لکھنا، صحیح سندوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح حدیثوں پر عمل کرنا اور ان کی اشاعت کرنا صحیح سندوں سے ثابت ہے۔ ان کے خلاف جو ممانعت کی روایتیں ہیں، وہ سب کی سب ضعیف ہیں، پھر ان میں کثرت روایت کی ممانعت ہے، نہ مطلق روایت کی۔

پس ثابت ہوا کہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کو لکھایا، بیان کیا، عمل کر کے لوگوں کو اتباع کرنے کی ترغیب دی، اسی طرح خلفاء نے بھی احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کیا، ان کو لکھا، لکھوایا، بیان کیا اور دوسروں سے سنا سنایا۔ جو روایتیں ان سے ممانعت کی وارد ہوئی ہیں، وہ سب کی سب ضعیف ہیں۔

اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں باقاعدہ تدوینِ حدیث نہیں ہوئی۔ مگر بہت سی حدیثیں کتابوں کی شکل میں آپ نے لکھوائیں۔ اسی طرح خلفاء اور دیگر صحابہ نے حدیثیں لکھیں اور صحیفے تیار کیے۔ یہی حال تابعین کا تھا۔ صحابہ اور تابعین کے لکھنے میں اتنا فرق تھا کہ صحابہ عموماً اپنے "مسموعات" لکھتے تھے اور تابعین اپنے اپنے شہر کے تمام صحابہ کے "مسموعات" کو تحریر میں لاتے تھے۔ اور بعض تابعین جن کو سفر کا شوق تھا۔ انہوں نے بہت سے شہروں کی "مسموعات" کو جمع کیا۔ بعد ازاں محدثین نے کوشش کی اور تمام دارالاسلام کے شہروں کے مجموعوں کی احادیث کو جمع کیا۔ اور ان سے صحیح احادیث کا انتخاب کر کے صحیحین وغیرہ لکھی گئیں۔

---

❶ دیکھیں: سیر أعلام النبلاء: ٤/٤٢٢، حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے اس قول کو راجح قرار دیا ہے کہ وہ ۲۳ھ کو پیدا ہوئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۳ھ کے آخر میں ذو الحجۃ کو ہوئی۔ (طبقات خلیفۃ بن خیاط: ٢٢، تهذيب التهذيب: ٧/٣٨٦)

خلاصہء کلام یہ ہے کہ احادیث کا قرآن کی طرح نہ لکھنا، اس بناء پر تھا کہ احادیث کی حفاظت میں بھی آنحضرت ﷺ کی رسالت کا ایک اور اعجاز ظاہر ہو۔ جیسے قرآن مجید نظم میں بے نظیر ہونے کی بناء پر معجزہ ہے۔ اسی طرح حدیث محفوظ رہنے کی بناء پر معجزہ ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ باقاعدہ مدون نہیں ہوئی، مگر اللہ تعالیٰ نے ایسے اسباب پیدا کردیے، جن سے حدیث محفوظ رہی۔ حالانکہ عجمی سازشوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔ ہزاروں وضعی حدیثیں پھیلائیں، مگر تائید غیبی سے یہ کام ہوا کہ حدیث کا دینی حصہ بالکل محفوظ رہا۔

بعض علماء کا تحریر کو اچھا نہ جاننا

اس بناء پر تھا کہ ان کا حافظہ قوی تھا۔ تحریر پر اعتماد کرنا، ان کے ہاں ایک نقص تھا۔ محدث میں یہ نقص نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ لکھنے میں کوئی شرعی نقص تھا۔

پس جب کتاب و سنت دونوں ہم تک بالکل محفوظ شکل میں پہنچ چکی ہیں اور آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں باقاعدہ نہ مدون ہونے کی وجہ بھی معلوم ہوچکی ہے اور اب اس سوال ''اگر سنت جزو دین ہوتی، تو آپ ضرور لکھا جاتے۔'' کا جواب تسلی بخش صورت میں ہوچکا، تو اب حدیث کی حجیت سے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

مؤطا امام مالک رحمہ اللہ

حدیث کی جو کتابیں باقاعدہ تصنیف ہوئی ہیں، ''مؤطا'' ان سب سے پیش پیش ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیثیں اس سے پہلے نہیں لکھی گئیں۔ پھر ''مؤطا'' میں حدیثیں اس لیے کم ہیں کہ یہ کتاب کوئی جامع مجموعہ نہیں ہے، صرف فقہ کے مسائل کی حدیثوں کو اس میں لکھا گیا ہے۔ حدیث کے باقی فنون میں سے بعض کے

متعلق کچھ حدیثیں ہیں اور بعض فنون کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی ''صحیح'' چونکہ حدیثوں کا جامع مجموعہ ہے۔ اس لیے اس کی گنتی، تکرار کو چھوڑ کر تقریباً اڑھائی ہزار ہے۔ [1] اگرچہ امام صاحب نے بہت سی صحیح احادیث کو ترک کر دیا ہے۔ مگر جو روایتیں ذکر کی ہیں، ان کی ہم معنی احادیث کو اس لیے ترک کیا ہے کہ کہیں بے قاعدہ تکرار نہ ہو۔ مگر جو حدیثیں ضعیف اور منکر تھیں، ان کا ترک کرنا تو اس لیے تھا کہ وہ کتاب میں درج ہونے کے قابل نہ تھیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ سے جو یہ مروی ہے کہ آپ نے اس مجموعہ کو چھ لاکھ سے تیار کیا ہے۔ [2] اس گنتی کا یہ مطلب نہیں کہ چھ لاکھ متون تھے، بلکہ یہ گنتی محدثین کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ ان کی یہ اصطلاح ہے کہ جب ایک متن کی متعدد سندیں ہوں، تو اس وقت اس ایک متن کو متعدد حدیثیں کہتے ہیں، جیسا بخاری کی اڑھائی ہزار حدیثوں کو نو ہزار بیاسی حدیثیں کہتے ہیں۔ کیونکہ صحیح بخاری میں حدیثوں کی سندیں ''۹۰۸۲'' ہیں اور چھ لاکھ گنتی بھی اسی طرح سے ہے، ورنہ ان کی اصل تعداد ہزاروں سے متجاوز نہیں۔

امام ابوداؤد نے اپنی کتاب کا انتخاب ۵ لاکھ سے کیا ہے

اور ان کی کتاب میں بخاری کی کتاب کی طرح سب صحیح حدیثیں نہیں، مگر پھر بھی ان کی گنتی چار ہزار کے قریب ہے [3] اور امام ابوداؤد نے اپنے ''رسالہ'' میں

[1] ان کی تعداد دو ہزار چھ سو دو (۲۶۰۲) ہے۔ فتح المغیث: ۱/۵۹

[2] تاریخ بغداد: ۲/۸،۱٤، تاریخ دمشق: ۵۲/۷۲، تهذیب الکمال: ۲٤/٤٤۲، هدي الساري: ۱/۷،٤۸۹

[3] امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس میں احادیث کی تعداد چار ہزار آٹھ سو ہے اور چھ سو کے قریب ''مرسل'' روایات ہیں۔ (رسالة أبي داود: ۳۲)

فرمایا ہے کہ:

”جن ابواب میں میں نے حدیثیں لکھی ہیں ان میں کوئی صحیح حدیث نہیں چھوڑی۔“ ❶

یعنی پانچ لاکھ کی کثرت سندوں کی کثرت کی وجہ سے تھی، نہ متون کی کثرت کی بناء پر۔ پس جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ پہلے حدیثیں کم تھیں، پھر بڑھ گئیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ متون میں ترقی ہوئی، بلکہ سندوں کا بڑھنا مراد ہے۔ پس امام بخاری رحمہ اللہ کی چھ لاکھ حدیثیں دراصل قریب قریب اڑھائی ہزار حدیثیں تھیں۔ جو سندیں چھوڑ دی گئی ہیں، وہ بھی انہی احادیث کی تھیں، اور منکر اور ضعیف سندیں بھی بعض انہی احادیث کی تھیں، اور بعض دیگر احادیث کی تھیں، جو سندوں کے ساتھ چھوڑ دی گئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے احادیث کے مجموعوں کے انتخاب میں اکثر عجمیوں سے کام لیا نہ عربوں سے

اس میں یہ حکمت تھی کہ عربوں خصوصاً قریشیوں ہاشمیوں کے جمع کرنے سے عصبیت کی آمیزش کا وہم نہ پڑے۔ اگر آنحضرت ﷺ خود باقاعدہ ایک احادیث کا مجموعہ لکھا جاتے، تو جو اعجاز حدیث کی حفاظت میں اب ظاہر ہوا ہے، کبھی نہ ظاہر ہوتا۔

اب منکرین حدیث کی حدیث کے غیر محفوظ ہونے میں مبالغہ آمیزی جو افسانہ نویسی کی حد سے سبقت لے گئی ہے، پڑھ کر ان کی خفتِ عقل کو دیکھیے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”احادیث کی جس قدر کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں۔ (بخاری اور مسلم سمیت) ان کے الفاظ رسول اللہ کے نہیں ہیں۔ یہ احادیث روایات بالمعنی ہیں،

❶ رسالہ أبي داود: ۲۷

یعنی ان کا انداز یہ ہے کہ مثلاً ایک صحابی نے رسول اللہ سے کچھ سنا۔ اس نے جو کچھ سمجھا، اپنے الفاظ میں کسی دوسرے سے بیان کیا۔ اس نے جو کچھ اخذ کیا، اسے آگے منتقل کیا۔ اب ذرا تصور میں لایئے اس صورت حالات کو، یہ سلسلہ ایک دو دن نہیں، مہینہ دو مہینے، سال دو سال نہیں، بلکہ دو اڑھائی سو سال تک یونہی جاری رہے اور اس کے بعد لوگوں میں اس قسم کی پھیلی ہوئی باتوں کو یک جا جمع کیا جائے۔'' ❶

اس عبارت میں چند باتیں بالکل غیر ثابت شدہ کہی گئی ہیں:

❶ ''یہ الفاظ رسول اللہ کے نہیں۔'' ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ بہت سی احادیث آنحضرت کی اپنی لکھائی ہوئی ہیں۔۳۳۴ صفحات کی ایک کتاب چھپ چکی ہے، جس میں آپ کی لکھائی ہوئی حدیثیں موجود ہیں۔

❷ یہ ''سلسلہ ایک دن نہیں۔'' اس عبارت میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ حدیثیں ہر آن بدلتی رہتی تھیں۔ جب یہ تبدیلی اڑھائی سو سال تک رہے، تو حدیثوں کا کیا حال ہوگا؟ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ حدیثوں کے لکھنے کا آغاز آنحضرت ﷺ کی زندگی میں ہو چکا تھا۔ جامعین احادیث کے اساتذہ اور ان کے اساتذہ اکثر لکھنے والے تھے۔ پھر سب سے پہلی کتاب ''موطا'' میں بعض جگہ امام مالک رحمہ اللہ اور آنحضرت ﷺ کے درمیان صرف دو واسطے ہوتے ہیں۔ ایک تابعی ایک صحابی۔ اگر زیادہ بھی ہوں، تو اکثر تابعی ہی ہوتے ہیں۔ اگر دو واسطے ہوں، تو صرف ایک تابعی کے متعلق بحث کرنی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان احادیث کے راوی جو صحابہ ہیں۔ وہ مشہور و معروف

❶ مقام حدیث: ۱/ ۵۲

ہیں۔ پس روایت بالمعنی کے چکر کو اڑھائی سو سال تک لے جانا، ایک افسانہ نویسی کی صورت ہے اور مبالغہ آمیزی ہے۔ پھر روایت بالمعنی کی صورت اس وقت ہوتی ہے، جب آنحضرت ﷺ کا قول نقل کیا جائے۔ اگر آنحضرت ﷺ کا فعل (جو نماز یا حج وغیرہ کے متعلق ہے) کو صحابی نقل کرے، تو اس میں روایت بالمعنی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک راوی اپنے استاد کے الفاظ کا مطلب اپنے الفاظ میں بیان کرے۔ اگر اڑھائی سو سال تک بھی یہ چکر چلے، تو پھر بھی بعض جگہ چار پانچ راوی آتے ہیں، بلکہ بعض جگہ صرف تین راوی ہوتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے ایسی احادیث بھی بیان کی ہیں، جن کی سند میں صرف تین راوی ہوتے ہیں۔ ان حدیثوں کو "ثلاثیات" کہتے ہیں۔ [1]

پس تین چار راویوں میں اگر روایت بالمعنی کا چکر چلے اور بیان کرنے والے مطلب سمجھتے ہوں، تو مقصد میں کچھ خلل نہیں پڑتا۔ ایک ایک روایت کے بیان میں چونکہ متعدد محدث ہوتے ہیں، پس روایت بالمعنی میں جو خلل پیدا ہوتا ہے، دوسرے راویوں کے الفاظ جمع کرنے سے رفع ہو جاتا ہے۔ پھر حدیثوں میں کوئی لمبی چوڑی تقریر نہیں ہوتی۔ صرف چند الفاظ ہوتے ہیں جن کا یاد کرنا کوئی مشکل نہیں۔ بڑے بڑے خطبے نقل نہیں کرتے۔ اکثر احادیث کا تعلق چونکہ عمل سے ہوتا ہے، اس لیے ان کا یاد رکھنا (روزمرہ یا سالانہ یا ہفتہ میں ایک بار عمل کرنے سے) آسان ہو جاتا ہے۔

---

[1] امام بخاری کی "ثلاثیات" کی تعداد تیئیس (۲۳) ہے۔ عمدة القاري: ۲۵/ ۱۱٤، نیز دیکھیں: فتح الباري: ۱/ ۲۰۲

حدیثیں کیوں یاد رہتی تھیں؟

حدیث کی حفاظت کے آٹھ اسباب کا مختصر ذکر

① احادیث کو عملی شکل دینا

حدیثوں کے یاد رہ جانے کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ ان پر عمل کرنے کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا۔ آنحضرت ﷺ پانچ وقت نماز پڑھاتے تھے اور مسلمانوں پر باجماعت نماز ادا کرنا لازمی تھا اور ہر بالغ پر نماز پانچ وقت ادا کرنا ضروری تھی۔ سات سال کے بچے کو نماز کا حکم دیا جاتا تھا۔[1]

بالغ ہونے کے بعد مرتے دم تک نماز فرض رہتی۔ آپ سمجھ سکتے ہیں کہ جو کام دن رات میں پانچ دفعہ ضروری طور پر کرنا پڑے، اس کے متعلق جو حدیثیں وقتاً فوقتاً بیان کی جائیں گی، وہ دماغ میں ایسی راسخ ہوجائیں گی کہ ان کا یاد رکھنا نہیں، بلکہ بھولنا مشکل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کا لفظ بولنے سے ہر مسلمان کے ذہن میں نماز کی وہ شکل جو متوارث چلی آرہی ہے، منقش ہوجاتی ہے۔ نماز کے محسوس اجزاء میں سے جو لازمی اور ضروری ہیں (جیسے تکبیر تحریمہ، قیام، رکوع، قومہ، دو سجدے، دو سجدوں کے درمیان جلسہ، تشہد، آخر میں سلام) ان میں شیعہ اور سنی کا اختلاف نہیں، صرف ہاتھ باندھنے میں اختلاف ہے۔ کوئی باندھتا ہے، کوئی نہیں باندھتا، جو باندھتا ہے، وہ بھی اس کو سنت ہی سمجھتا ہے۔ اسی طرح رفع یدین کا اختلاف ہے۔ رفع یدین کرنے والے بھی اس کو سنت ہی سمجھتے ہیں۔ پس نماز میں یہ اتفاق

[1] دین اسلام کا یہ قانون ہے کہ بچہ سات سال کی عمر کو پہنچ جائے، تو اسے نماز کا حکم دیا جائے اور جب دس سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اسے زبردستی نماز پڑھائی جائے، اگرچہ مار پیٹ کر ہی اس کو نماز پڑھائی جائے۔ دیکھیں: سنن أبي داود(٤٩٤)، سنن ترمذي (٤٠٧)، مسند أحمد(٦٦٨٩) ابن خزيمة(١٠٠٢)،سنن دارمي (١٤٣١)

صرف اس لیے ہے کہ نماز کے بیان کرنے میں صرف تقریر سے کام نہیں لیا گیا، بلکہ روز مرہ کے عمل سے اس کو رائج کیا گیا۔ اب بتائیے کہ جو کام دن رات میں پانچ دفعہ ہو، اس کی حدیثیں کیسے بھول سکتی ہیں۔ اسی پر جمعہ، اذان، اقامت، روزے اور حج کو قیاس کرنا چاہیے۔

② احادیث کو آئینی شکل دینا

حدیثوں کے یاد رہنے کا دوسرا بڑا سبب یہ تھا کہ احادیث کو اسلامی حکومت کا آئین بنایا گیا تھا۔ اسلام ایک ریاست کی شکل میں ظاہر ہوا۔ زکوۃ اسلامی ٹیکس قرار دیا گیا، جو ہر سال اڑھائی روپیہ سینکڑہ کے حساب سے، ساڑھے باون تولہ چاندی اور ساڑھے سات تولہ سونا میں سے وصول کی جاتی ہے۔ یہی حال مویشی کا تھا۔ گائے، بکری، بھیڑ، اونٹ کے خاص نصاب مقرر تھے اور ان کی وصول کی شرح بھی مقرر تھی۔ زرعی پیداوار کا بھی یہی حال تھا، اور مال تجارت کے متعلق بھی ایک دستور تھا۔ ان چیزوں سے ایک مقررہ مقدار سے مقرر مقدار وصول کی جاتی۔ اس کے احکام بیان کیے جاتے رہے۔ اگر کسی کو خزانہ مل جائے، تو اس کے متعلق شریعت نے احکام صادر فرمائے۔ ہمیشہ کے عمل سے وہ یاد رہتے تھے۔ یہی حال نکاح، طلاق، عدت، میراث، قصاص و حدود کا تھا۔ پس یہ احکام بوجہ قانون ہونے کے حکومت کے انتظام سے جاری رہتے تھے۔ پس جو چیز ایک طبقہ کو ہر سال ادا کرنی پڑے۔ اس کے احکام یاد رکھنے کوئی مشکل نہیں، جو چیز قانون بنا دی جائے اور حکومت کی زیر نگرانی چلائی جائے، ضروری ہوتا ہے کہ حکومت کے کارندوں کو ضبط کرائی جائے اور رعایا کو اس سے آگاہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے ان ضروری امور کی تعلیم و تبلیغ کے لیے مبلغ جایا کرتے تھے۔ بس جو لوگ یہ خیال

کرتے ہیں کہ احادیث میں صبح و شام تبدیلی ہوجایا کرتی تھی، وہ لوگ ان اسباب سے غافل ہیں، جو طلوع اسلام کے وقت حدیثوں کو ردوبدل سے محفوظ رکھنے کے لیے پیدا ہوگئے تھے، وہ حدیثوں کو بھی ایک خانقاہی کہانیاں خیال کرتے ہیں۔

③ احادیث کی تبلیغ

تیسرا سبب جس سے حدیثیں ردّ و بدل سے محفوظ رہیں، یہ تھا کہ مبلغین جا کر تبلیغ کرتے اور ان پر عمل کی رسم ڈالتے۔ یہ کام بھی حکومت کی زیرِ نگرانی ہوتا۔ پھر وہاں کے لوگ آنحضرت ﷺ کے پاس آ کر دوبارہ تحقیق کر لیتے۔

صحیح بخاری میں ہے کہ:

"ایک قوم کا رئیس آنحضرت ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ آپ کے مبلغوں نے ہم کو یہ کہا ہے کہ اللہ نے آپ ﷺ کو بھیجا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یہ بات سچ ہے۔ پھر اس نے کہا اس (خدا) کی قسم دیتا ہوں، جس نے آسمان بنائے، زمین بنائی، پہاڑ کھڑے کیے اور ان میں منافع رکھے، کیا واقعی آپ کو اللہ ہی نے بھیجا ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ہاں! پھر اس نے کہا: آپ کے مبلغوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم پر پانچ وقت نماز اور مال میں زکوٰۃ ادا کرنی فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: یہ بات بھی صحیح ہے۔ وہ بولا کہ میں آپ کو اس خدا کی قسم دیتا ہوں، جس نے آپ کو بھیجا، کیا اللہ نے آپ کو یہ حکم دیا ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ہاں! پھر بولا کہ آپ کے مبلغوں نے کہا ہے کہ سال میں ایک مہینہ کے روزے فرض ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: بالکل ٹھیک ہے۔ پھر اس نے کہا: میں اس اللہ کی قسم دے کر آپ سے پوچھتا ہوں، جس نے آپ کو بھیجا ہے، کیا اللہ نے آپ کو یہ حکم دیا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں! پھر اس نے

پوچھا کہ آپ کے مبلغوں نے کہا ہے کہ ہم میں سے جس کو طاقت ہو، اس پر بیت اللہ کا حج فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: انہوں نے سچ کہا۔ پھر اس نے کہا کہ میں آپ کو اس خدا کی قسم دے کر پوچھتا ہوں، جس نے آپ کو بھیجا، کیا آپ کو اللہ نے یہ حکم دیا ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں!'' ❶

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مبلغین جو احکام لوگوں کو بتاتے تھے، اگر کسی کو شبہ ہوتا، تو وہ آپ سے آ کر تحقیق کر لیتا۔ جیسے تحقیق کا رواج تھا۔ اسی طرح اگر آنحضرت ﷺ کوئی حدیث بیان فرماتے، تو سننے والے کو اگر شبہ ہوتا، تو دوبارہ آپ کو سنا کر تصحیح کر لیتا، جیسا صحیح بخاري میں ہے کہ:

''رسول اکرم ﷺ نے براء بن عازب کو ایک دعاء سکھائی، جو سوتے وقت پڑھی جاتی ہے۔ براء بن عازب کہتے ہیں کہ میں نے وہ دعا آپ کو دوبارہ سنائی، تو ایک لفظ ''نَبِیِّكَ'' کی جگہ میں نے ''رَسُوْلِكَ'' کہہ دیا۔ آپ نے فرمایا: ایسا نہ کہو، بلکہ جو میں نے لفظ کہا ہے، یعنی ''نَبِیِّكَ'' وہی کہو۔'' ❷

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ حدیثیں دہرائی جاتی تھیں اور الفاظ کا خاص خیال رکھا جاتا تھا اور آنحضرت ﷺ جب مسائل بتاتے تو کہتے کہ ان کو حفظ کر لو۔

صحیح بخاری میں ہے:

''جب عبدالقیس قبیلہ کے لوگ بصورتِ وفد آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو ان لوگوں نے رسالت مآب ﷺ سے درخواست کی کہ آپ ہم کو ایسی باتیں بتائیں، جن پر عمل کرنے سے ہم جنت میں داخل ہو جائیں

---

❶ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب ما جاء في العلم، رقم الحديث (٦٣)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام، رقم الحديث (١٠٢)

❷ صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، رقم الحديث (٢٤٧)، صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم، رقم الحديث (٦٨٨٢)

اور اپنی قوم کو جا کر ان کی تلقین کریں۔ آپ نے ان کو کہا کہ میں تم کو چار باتوں کا حکم دیتا ہوں، توحید و رسالت کا اقرار، نماز کا قائم کرنا، زکوۃ کا ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور مال غنیمت سے پانچواں حصہ ادا کرنا۔ اور چار چیزوں سے روکا۔ پھر فرمایا کہ ان مسائل کو اچھی طرح یاد کر لو اور اپنی قوم میں ان کی اشاعت کرو۔ ❶ (یہ چالیس آدمی تھے) ❷

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک بار اپنے حافظہ کی شکایت کی کہ میرا حافظہ کمزور ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اچھا میں پڑھتا ہوں تم اپنا کپڑا بچھاؤ، جب آپ ﷺ پڑھ چکے، تو آپ نے فرمایا: اس کو اپنے سینے کے ساتھ لگا لو، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میرا حافظہ اتنا قوی ہو گیا کہ میں کسی حدیث کو نہیں بھولا۔ ❸ (بخاری)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے حافظہ کا قوی ہونا صحابہ کے ہاں بھی ایک مشہور و معروف امر تھا، جیسا کہ "فتح الباری" میں ہے۔ تبلیغ کا کام آنحضرت ﷺ کے زمانے میں جیسے ہوتا رہا، اسی طرح خلفاء راشدین کے زمانہ میں اس پر عمل رہا، کیونکہ اس وقت مسائل کے معلوم کرنے کے لیے قرآن کے بعد سنت نبوی ﷺ کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا اور سب صحابہ بالاتفاق یہی روش رکھتے تھے۔

میمون بن مہران کہتے ہیں: جب حضرت ابو بکر صدیق کے پاس کوئی مقدمہ پیش ہوتا، تو پہلے کتاب اللہ میں دیکھتے، اگر مل جاتا، تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اگر کتاب اللہ میں نہ پاتے، تو رسول اللہ ﷺ سے جو ان کو علم ہوتا، تو آپ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر آنحضرت ﷺ کے فیصلہ کا ان کو علم نہ ہوتا، تو

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، رقم الحديث (١١٠ ٤)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله، رقم الحديث (١٧)

❷ دیکھیں: فتح الباري: ١/ ١٣١

❸ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب حفظ العلم، رقم الحديث (١١٩)

مسلمانوں سے پوچھتے کہ ایک واقعہ پیش آیا ہے، اگر کسی شخص کو اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث یاد ہو تو بتائے۔ بعض وقت ایسا اتفاق ہوتا کہ ایک جماعت ساری کی ساری رسول اللہ ﷺ سے کوئی حدیث بیان کرتی، تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے کہ اللہ کا شکر ہے کہ اللہ نے ہم میں حدیث یاد رکھنے والے پیدا کیے۔ اگر حدیث نہ ملتی، تو سب لوگوں کے مشورے سے فیصلہ کرتے۔ ❶

قاضی شریح کہتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے میری طرف لکھا: اگر کوئی حکم کتاب اللہ میں ہو، تو اس کے ساتھ فیصلہ کر۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو، تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کو دیکھ کر اس پر فیصلہ کر۔ اگر کتاب و سنت میں نہ ہو، تو اجماع کے موافق فیصلہ کر۔ اگر کتاب و سنت اور اجماع میں حکم نہ ملے، تو پھر تم کو اختیار ہے، خواہ اجتہاد سے فیصلہ کرو، یا خاموش رہو۔ میرے خیال میں تمہاری خاموشی بہتر ہے۔ ❷

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ہم پر ایک وقت ایسا آیا کہ ہم فیصلہ نہیں کرتے تھے اور نہ یہ ہمارا مقام تھا۔ اب اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے۔ پس یاد رکھو! جس کے سامنے کوئی مقدمہ پیش ہو، وہ کتاب اللہ کے ساتھ فیصلہ کرے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو، تو رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کی اتباع کرے۔ اگر کتاب اور سنت میں فیصلہ نہ ملے، تو پہلے نیک لوگوں کے فیصلے پر

---

❶ سنن الدارمي: المقدمة، باب الفتيا و ما فيه من الشدة: ١/٦٩، (١٦١)، سنن البيهقي: ١٠/١١٤ (٢٠١٢٨) یہ اثر "منقطع" ہے، کیونکہ میمون بن مہران حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے نہیں ملے، وہ ۴۰ ھ کو پیدا ہوئے (مولد العلماء و وفياتهم للربعي: ١/١٣٦؛ سير أعلام النبلاء: ٥/٧٢) لہٰذا یہ اثر "ضعیف" ہے۔

❷ سنن النسائي: كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم (٥٣٩٩)، سنن الدارمي: ١/٧١ (١٦٧)، مصنف ابن أبي شيبة: ٤/٥٤٣ (٢٢٩٩٠)، سنن البيهقي: ١٠/١١٥ (٢٠١٢٩)

عمل کرے۔ یہ نہ کہے مجھے ڈر ہے اور یہ بھی نہ کہے کہ یہ میری رائے ہے۔ کیونکہ حرام و حلال کھل چکے ہیں۔ ان کے درمیان کچھ باتیں شبہ والی ہیں۔ شک والی بات کو چھوڑ کر ایسی بات اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔ [1]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جب کوئی سوال ہوتا۔ اگر قرآن میں ہوتا، تو بتا دیتے۔ اگر قرآن میں نہ ہوتا، تو سنت کے فیصلہ کو لیتے۔ اگر قرآن و سنت میں نہ پاتے، تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کے مطابق حکم کرتے۔ اگر وہاں بھی نہ ملتا، تو اپنی رائے سے کہہ دیتے [2] (یہ سب آثار ''حجة الله البالغة'' میں بحوالہ ''دارمی'' مذکور ہیں) [3]

جب حدیث کی تبلیغ کی یہ حالت ہو اور اس کے حفظ و تکرار کی یہ نوعیت ہو، تو پھر کیسے ممکن ہے کہ لوگوں کو جو حدیث سنی ہو، بھول جائے۔

④ مدارس کا قیام

چوتھی وجہ جس کی بناء پر احادیث یاد رہتی تھیں۔ مدارس کا قیام ہے۔

جب کسی فن کے لیے مدارس قائم کیے جائیں، اس کی نشر و اشاعت کا انتظام کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس فن کے مسائل محفوظ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے قابل لوگ اس فن کے حاصل اور تحقیق کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ احادیث کے سننے اور سنانے کا انتظام تو آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں ہی شروع

---

[1] سنن الدارمي: ۱/۷۱ (۱٦٦)، المستدرك: ۱/۲۱٦، (٤۳۹) اس حدیث کو امام حاکم اور ذہبی نے صحیحین کی شرط پر ''صحیح'' قرار دیا ہے۔

[2] سنن النسائي: كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، رقم الحديث (۵۳۹۷) امام نسائی کہتے ہیں: یہ حدیث ''جید جید'' ہے۔ سنن الدارمي: ۱/۷۲ (۱٦۸)

[3] حجة الله البالغة: ۱/۱۵۰

ہو گیا تھا اور احادیث کے سننے اور سنانے کے لیے حلقہ ہائے درس قائم ہو چکے تھے۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ ایک بار مسجد میں تشریف لائے۔ مسجد میں دو مجلسیں تھیں۔ آپ ﷺ نے دیکھ کر فرمایا: دونوں نیک کام میں مشغول ہیں، مگر ایک مجلس دوسری مجلس سے افضل ہے۔ اس مجلس والے اللہ سے دعا کرنے میں مشغول ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے، تو ان کی دعا قبول کرے، اگر چاہے نہ کرے، مگر اس مجلس والے فقہ اور علم پڑھنے اور پڑھانے میں مشغول ہیں۔ یہ افضل ہیں اور میں بھی معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں، یہ کہہ کر مجلس علم میں بیٹھ گئے۔ ❶

یہ سلسلہ آنحضرت ﷺ کے بعد زیادہ وسیع ہو گیا۔ ان درسی حلقوں کا ایک اور فائدہ یہ تھا کہ ایک دوسرے سے واقف ہو جاتے اور پڑھنے، پڑھانے اور تکرار کے ذریعے مسائل سے پوری واقفیت حاصل کر لیتے، جب کوئی مسئلہ ایک حلقۂ درس سے نہ ملتا، تو دوسرے حلقۂ درس سے لے لیتے۔ یہاں تک کہ لوگ ان درسوں کے خاص خاص مسائل سے واقف ہو گئے۔ اب اس بات کا خطرہ نہیں رہا تھا کہ کوئی شخص ایک جھوٹی بات ان درس گاہوں کے اساتذہ یا متعلمین کی طرف منسوب کر کے دھوکہ دہی میں کامیاب ہو جاتا۔ یعنی اس کی بات علماء کے حلقوں میں تسلیم کر لی جاتی۔ یہ ممکن ہے کہ جو زندیق لوگ مسلمانوں کو خراب کرنے کے لیے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ اپنے جال میں عوام کو پھانسنے میں کامیاب ہو جائیں، مگر ان کا دجل و فریب عوام کے

---

❶ سنن ابن ماجه: المقدمة، باب فضل العلماء، رقم الحديث(٢٢٩)، سنن الدارمي: ١١١/١ (٣٤٩)، مسند البزار: ٤٢٨/٦ (٢٤٥٨) اس حدیث کی سند میں عبد الرحمن بن زياد بن أنعم اور عبد الرحمن بن رافع دونوں راوی "ضعیف" ہیں۔ اس حدیث کو امام بوصیري، عراقي اور البانی رحمہ اللہ نے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ تخريج أحاديث الإحيا: ١٥/١، السلسلة الضعيفة: ٦٦/(١١)

ایک طبقہ سے آگے نہ بڑھتا۔ خواص خصوصاً علمی طبقہ میں اس کا کچھ اثر نہ ہوتا۔ علم کے ماہر موجود تھے، جو اس اثر کو مٹانے میں لگے رہتے تھے۔ یہ لوگ نہ قرآن کے الفاظ میں رد و بدل کر سکے۔ نہ قرآن کے بیان اور اس کے مفہوم و تفسیر یعنی حدیث میں اس طرح کچھ داخل کر سکے کہ علمی حلقے اس سے متاثر ہوں، جیسے آج کل بھی بہت سے ابلیس علم کا چوغہ اوڑھ کر عوام الناس کو بہکانے، ان سے اپنی بزرگی تسلیم کرانے اور ان کو بھڑکانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے ماہرین حدیث متاثر نہیں ہوتے۔ بہت سے بزرگ نما ٹھگ اس وقت بھی موجود ہیں۔ جو قرآن کو محرف مانتے ہیں اور اپنے معتقدین میں کفر کی باتیں کرتے رہتے ہیں۔ حال ہی میں ضلع شیخوپورہ میں ایک پیر کہلانے والے نے ایک شخص کا نکاح اس کی رضاعی بہن سے کر دیا۔ جب ایک عالم نے منع کیا، تو اس کو خوب پٹوایا اور اس کی ڈاڑھی بھی منڈوا دی۔ وہ آج کل ماخوذ ہے۔

مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا یہ مسئلہ دین میں داخل ہو گیا ہے، یا علمی حلقوں نے اسے قبول کر لیا ہے۔ کیونکہ دین اس طرح محفوظ ہو گیا ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں سے بدل نہیں سکتا۔ اسی طرح درسی انتظام نے اس وقت کے دجالوں کی کارروائی کو ملیا میٹ کر دیا۔ اگرچہ ان لوگوں نے بہت کوشش کی اور اپنے ساتھ آدمی ملائے اور بڑے بڑے علماء کی بے عزتی کرنے کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ مگر دین میں ردو بدل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

⑤ کتابتِ حدیث

پانچواں سبب جس کی وجہ سے حدیثیں یاد رہیں اور دین تبدیلی سے محفوظ رہا۔ وہ تحریرات ہیں جو سرور کائنات ﷺ نے لکھائیں اور وہ صحیفے ہیں جو صحابہ کرام نے قلم بند کیے اور وہ کتابیں جو آنحضرت ﷺ نے لکھوائیں، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ بس

ان تحریرات، کتابوں اور صحیفوں کے ہوتے ہوئے کیسے ممکن تھا کہ حدیثیں یاد نہ رہیں، یا دین میں ردوبدل ہو سکے۔ کیونکہ یہ سلسلہ بعد میں ترقی کرتا گیا، صحابہ نے تو قریب قریب وہی حدیثیں لکھیں یا لکھوائیں، جو خود سنی تھیں، مگر تابعین نے اپنے اپنے شہر کے تمام صحابہ سے حدیثیں لیں اور لکھیں۔ مسلمانوں میں چونکہ حج کرنے کا رواج شروع میں ہی پیدا ہو چکا تھا اور حج کے بعد مدینہ کی طرف بھی آمدورفت کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ اس بناء پر بھی اسلامی حکومت کے تمام علماء ایک دوسرے سے مستفید ہوتے تھے۔ آہستہ آہستہ علمی خدمت کے لیے سفر کا شوق زیادہ بڑھتا گیا۔ علم کے لیے سفر کرنے کی ابتداء صحابہ کے زمانہ میں ہی شروع ہوگئی تھی۔ ❶ مگر بعد میں اس میں اس قدر وسعت پیدا ہوگئی کہ تمام صحابہ کی مرویات کو محفوظ کرلیا گیا۔ اس طرح پہلے مجموعے سارے کے سارے پچھلے مجموعوں میں آ گئے اور تمام احادیث آہستہ آہستہ قلم بند ہوگئیں۔

اگرچہ علماء نے اس وقت ان تمام حدیثوں کو لکھا، جو آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب تھیں، مگر اس لیے نہیں کہ ان کو صحیح سمجھتے تھے، بلکہ اس لیے کہ ان میں سے جو غلط ہیں یا بنائی گئی ہیں، ان پر نشان لگا کر امت کو ان سے آگاہ کریں اور صحیح صحیح حدیثیں جو عمل کے لیے ہیں، ان کو الگ کردیں، تاکہ عوام بلا کھٹکے ان پر عمل کرسکیں۔

⑥ آئمہ اجتہاد کی مساعی

چھٹا سبب جس سے حدیثیں یاد رہیں اور دین ردّ وبدل سے محفوظ ہوگیا، ائمہ اجتہاد کی کوشش تھی۔ اجتہاد کا کام اگرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں شروع ہوگیا تھا، مگر بعد میں اس کے لیے باقاعدہ درس گاہیں قائم ہوگئیں۔ فقہاء صحابہ کے اجتہاد

❶ طلب حدیث کے لیے کیے جانے والے ایسے اکثر رحلات و اسفار خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الرحلة فی طلب الحدیث" میں یک جا جمع کردیے ہیں۔ جزاہ اللہ خیراً

نے دین کی بنیاد رکھی۔ تابعین کے زمانہ میں خاص مدینہ میں **"فقهاء سبعه"**❶ کے نام سے ایک نامور گروہ تھا، جن کے پاس فقہاء صحابہ کرام کے فتاوی اور علوم تھے۔ انہی کے علوم و فتاوی پر امام مالک نے فقہ کو لکھا اور انہی کے اقوال پر اجتہاد کی بنیاد استوار کی۔ اسی طرح دارالاسلام کے ہر شہر میں فقہاء تابعین پائے جاتے تھے، جو صحابہ کے شاگرد تھے۔ جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے مدینہ منورہ میں یہ کام کیا۔ اسی نہج پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کوفہ میں یہ کام کیا۔ امام سفیان رحمہ اللہ نے مکہ میں۔ اوزاعی رحمہ اللہ نے شام میں۔ اسی طرح اس وقت کے دوسرے ائمہ نے یہ کام کیا کہ فقہاء صحابہ اور فقہاء تابعین کے فتاوی اور اقوال پر دین کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ فائدہ ہوا کہ اجماعی مسائل تو پہلے ہی محفوظ ہو چکے تھے۔ اب ان کے دلائل میں ردوبدل کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ صرف مسائل اختلافیہ باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کے متعلق غلط استنباط اور خیالی رجحانات کی بناء پر دین میں ردوبدل کی گنجائش تھی، مگر جب فقہ کی بنیاد صحابہ و تابعین کے اقوال پر رکھی گئی، تو یہ گنجائش بھی جاتی رہی، کیونکہ صحابہ و تابعین نے مسائل کو نیک نیتی سے حل کرنے کی کوشش کی تھی۔ اب صرف ترجیح کا سوال باقی رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے مجتہدین اور محدثین نے مل کر اتنا مواد جمع کر دیا ہے کہ ایک عالم کے لیے کسی مسئلہ میں حق معلوم کرنا کوئی مشکل نہیں۔ جیسے حدیثیں ہر مسئلہ میں شمار کر لی گئی تھیں، اسی طرح ہر مسئلہ میں صحابہ

---

❶ "فقهاء سبعة" مندرجہ ذیل علماء کو کہتے ہیں: (۱) سعید بن مسیب (۲) قاسم بن محمد۔ (۳) عروۃ بن زبیر (۴) خارجہ بن زید (۵) ابو سلمۃ بن عبد الرحمن۔ (۶) عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبۃ۔ (۷) سلیمان بن یسار (مقدمة ابن الصلاح: ۷۹، تدریب الراوي: ۲/ ۲٤۰) حافظ عراقی ان اسماء میں اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں: " وفي الْكِبَارِ الْفُقَهَاءُ السَّبْعَةُ ...... خَارِجَةُ، الْقَاسِمُ، ثُمَّ عُرْوَةُ ۔ ثُمَّ سُلَيْمَانُ، عُبَيْدُ اللهِ...... سَعِيْدُ وَالسَّابِعُ ذُوْ اشْتِبَاهِ إِمَّا أَبُوْ سَلَمَةَ أَوْ سَالِمُ ...... أَوْفَأَبُوْ بَكْرٍ خِلَافٌ قَائِمُ " (ألفية العراقي: ۱۳۸، (۸۲٤-۸۲٦)

وتابعین کے اقوال بھی ضبط کر لیے گئے تھے۔

بعض مسائل میں جو ائمہ اجتہاد کا اختلاف ہے

اس کی یہ وجہ نہیں کہ کسی دشمن دین نے کوئی بات بنائی ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ (جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے کہا ہے) چند امور ہیں، جو ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

① عدم علم۔ ایک مجتہد کو سنت کا علم ہے اور دوسرے کو نہیں۔ اس وجہ سے اس نے اجتہاد کیا اور اجتہاد میں خطا کی۔

② ایک مجتہد کو حدیث تو پہنچی، مگر اس کو صحت کا یقین نہ ہوا، کیونکہ اس کو رواۃ کی پوری واقفیت نہیں ہوئی اور دوسرے مجتہد کو واقفیت ہوگئی۔ پہلے نے اجتہاد کیا اور دوسرے نے حدیث پر عمل کیا۔ اس وجہ سے دونوں میں اختلاف ہوگیا۔

③ حدیث تو دونوں کو پہنچی، مگر ایک کو حدیث یاد رہی اور دوسرا بھول گیا۔ اس وجہ سے اس نے قیاس پر عمل کیا۔

④ حکم کی علت میں دونوں مجتہدوں نے مختلف پہلو اختیار کیے، ایک نے ایک شیء کو علت سمجھا، دوسرے نے دوسری شے کو۔

⑤ دو حدیثوں کی تطبیق میں دونوں مجتہدوں نے اختلاف کیا۔ [1]

اور مذکورہ بالا باتیں اس قسم کی ہیں کہ انسانی کمزوری کی وجہ سے ان کا پیدا ہونا ناگزیر امر ہے۔ مگر یہ اختلاف اس وقت تک مضر نہیں جب تک ایک دوسرے کو معذور سمجھا جائے اور ان دو سکولوں (مدنی، کوفی) کا یہی حال تھا کہ وہ ایک دوسرے کو حق پر سمجھتے اور اختلاف میں معذور قرار دیتے تھے۔ اپنی اپنی روش پر دونوں مسلک ترقی کرتے رہے اور اصول فقہ کے مسائل کو انتہاء تک پہنچایا۔ فرضی مسائل (جو پیش آنے والے تھے) کے جوابات دے کر فقہ کو مکمل کر دیا۔ اور دشمنان اسلام کی ریشہ دوانیوں کو

[1] حجة الله البالغة: ١/ ١٤٧

ختم کر دیا۔ کیونکہ ائمہ اجتہاد کی کوشش سے ایک حد تک اصول و فروع کی شکل متعین ہوگئی تھی۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جو مسائل ان سکولوں کے اتفاقی ہیں، ان میں بحث وتفتیش کی زیادہ ضرورت نہیں۔ ان کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ وہ مسائل شک و شبہ سے بالا ہیں۔ باقی رہے وہ مسائل جن میں امت کا اختلاف ہے اور ائمہ اجتہاد کی آراء الگ الگ ہیں۔ ان میں حق معلوم کرنے کے لیے اصول فقہ کے قواعد، محدثین کی کتابیں اور ان کے بیان کردہ قواعد ہماری راہ نمائی کے لیے بہت مفید اور نہایت کارآمد ہیں۔ ان کی ہدایات کے مطابق اگر ہم کوشش کریں، تو ہمارے لیے حق کو پالینا کوئی مشکل نہیں۔ اسی بناء پر ہم چار مذاہب کو ایک کر سکتے ہیں۔ پس جب ہمارے لیے کتاب وسنت، ائمہ اجتہاد اور محدثین کی کوششوں سے دین کا ڈھانچہ متعین ہو چکا ہے، تو اب اس میں ردوبدل کیسے ہوسکتا ہے۔ اب اس میں ردوبدل کی صرف یہی صورت ہے کہ یا تو لوگوں کو بالکل مذہب سے برگشتہ کر کے دہریہ بنا دیا جائے، یا اپنی غلط روش کو کتاب وسنت کا جامہ پہنایا جائے۔ جہاں سنت ان کا ساتھ نہ دے، قرآن کا واسطہ دے کر اس سے انکار کی صورت نکال لی جائے اور قرآن حسب منشا موڑ توڑ کر بنا لیا جائے۔ جب تک لوگ ہماری بیان کردہ روش کو اختیار کرنے میں مستعدی سے کام لیں گے، گمراہ نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ دین کے بدلنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ کیونکہ مسائل کی دو قسمیں ہیں: ایک اجماعی۔ دوم اختلافی۔

اجماعی مسائل میں تو مذکورہ بالا روش اختیار کرنے کے بعد بحث کی کوئی ضرورت نہیں رہتی اور اختلافی مسائل میں ترجیح کے لیے قواعد مقرر ہو چکے ہیں۔ ان قواعد پر کسی مسئلہ کی ترجیح دینے سے کوئی نئی بات نہیں بنتی۔ پس جب تک اختلافی مسائل حل کرنے کے لیے جو مبادی متعین ہو چکے ہیں (یعنی احادیث صحیحہ اور اصول فقہ) ان پر پوری بصیرت رکھنے والے موجود ہیں، کسی دجال کا دجل نہیں چل سکتا۔ اور مذاہب بھی

قریب قریب دوسری صدی میں متعین ہو چکے ہیں اور اصول فقہ بھی علماء کی پے در پے کوششوں سے مکمل ہو چکا ہے اور صحیح حدیثیں جو امت کے لیے دستور العمل کا کام دیتی ہیں، بالا جماع متعین ہو چکی ہیں۔ اب ان احادیث میں ردوبدل کی کوئی صورت نہیں۔

اسی بناء پر وہ داعیہ جس کی وجہ سے لوگ نئی نئی حدیثیں بناتے تھے ''بنا کر نیا فتنہ کھڑا کیا جائے یا اپنا وقار قائم کیا جائے'' ختم ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پچھلے لوگ وضعی حدیثیں نقل تو کرتے رہے ہیں، مگر بناتے نہیں رہے۔

احادیث صحیحہ کے بالا جماع متعین ہو جانے کے ساتھ دین کا محفوظ ہونا تو ظاہر ہے، مگر اصول فقہ کی تکمیل سے دین کا ردوبدل سے محفوظ رہنا قابل غور ہے۔ اس لیے آئندہ اس کے متعلق ذرا تفصیل سے بحث کی جاتی ہے۔

اصول فقہ سے دین کس طرح محفوظ ہو گیا؟

علماء اصول فقہ نے پوری کوشش کے ساتھ اس بات کو ثابت کیا ہے کہ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ مخلوق کے مقاصد کی حفاظت کی جائے اور ان مقاصد کی تین قسمیں ہیں:

ضروری مقاصد

1. وہ مقاصد ہیں کہ اگر نہ ہوں، تو دین و دنیا کی مصلحتیں فوت ہو جائیں، نہ دنیا کا نظام درست رہے اور نہ آخرت کا، بلکہ دنیا و آخرت میں فساد و خرابی پیدا ہو جائے۔ دنیا کی زندگی تلخ یا فنا ہو جائے اور آخرت میں انسان نعمتوں سے محروم ہو کر عذاب الٰہی میں گرفتار ہو جائے۔ ایسے مقاصد کو ''ضروری مقاصد'' کہتے ہیں۔ ان کی پانچ قسمیں ہیں:

① ...... حفظ دین

② ...... حفظ جان

③ ...... حفظ نسل ونسب

④ ...... حفظ مال

⑤ ...... حفظ عقل

ہر ملت میں ان کی حفاظت ہوتی ہے۔ ان کی حفاظت کے لیے قوانین ہوتے ہیں۔ [1]

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں: الموافقات للشاطبي: ۲/ ۱۰

حاجیات

۲ وہ مقاصد ہیں جن کی غرض یہ ہے کہ مکلّف سے تنگی اور مشقت دور کر کے اس پر سہولت اور آسانی کی جائے۔ اگر یہ مقاصد نہ ہوں، تو ضروری مقاصد کے نہ ہونے کی طرح تو خرابی پیدا نہیں ہوتی، مگر مکلّف پر تنگی اور مشقت پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کو ''حاجیات'' کہتے ہیں۔

تحسینی مقاصد

۳ وہ مقاصد ہیں جن کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان کو ''تحسینات'' کہتے ہیں۔[1]

ضروری مقاصد کی حفاظت دو صورتوں میں کی گئی ہے

۱ ان کے ارکان کو قائم اور ان کے قواعد کو ثابت کیا جاتا ہے۔

۲ اگر ان میں خلل واقع ہو یا خلل کا خطرہ ہو، تو اس کا تدارک کیا جاتا ہے۔

پہلی صورت کی مثال

- ایمان، توحید اور رسالت کا اقرار۔
- نماز، زکاۃ، روزہ، حج، دین کی حفاظت کے لیے۔
- عادی چیزیں کھانا پینا، لباس مکان وغیرہ اور معاملات (خرید و فروخت، نکاح وغیرہ) نسل اور مال کی حفاظت کے لیے۔

ان سے جان اور عقل کی حفاظت بھی ہو سکتی ہے۔ معاملات کا تعلق دوسرے انسانوں سے ہوتا ہے۔

---

[1] مصدر مذکور: ۱۱/۲

دوسری صورت کی مثال

- قصاص اور دیت، جان کی حفاظت کے لیے۔
- حدود، عقل کی حفاظت کے لیے۔ [1]
- مالیات کی تلافی کی صورت میں مالی ضمانت، چوری میں ہاتھ کاٹنا اور ضمانت، مال کی حفاظت کے لیے۔

دوسری قسم (حاجیات) کی مثالیں

شریعت میں جو سہولتیں پیدا کی گئی ہیں۔ عبادات میں رخصتیں مشروع کی گئی ہیں۔ ان کا مقصد مشقت کو دور کرنا ہے۔

- عادات میں جو مباح چیزیں ہیں، جیسے شکار۔
- اور کھانے پینے پہننے سواری کرنے وغیرہ میں عمدہ چیزوں کی اباحت۔
- معاملات میں مضاربت (کسی سے روپیہ لے کر حصہ پر کام کرنا) یا باغوں میں حصہ پر ان کی حفاظت وغیرہ کا معاملہ۔ بیع سلم
- قتل میں برادریوں پر خون بہا کا مقرر کرنا۔
- اور پیشہ وروں (دھوبیوں وغیرہ) کو ضامن ٹھہرانا۔

یہ سب چیزیں رفع حرج کے لیے ہیں۔ [2]

تیسری قسم تحسینات (مکارم اخلاق) کی مثالیں

عبادات میں:

گندگی کو دور کرنا، تمام پاکیزگیاں۔

---

[1] الموافقات: ۲/۸۔۱۰

[2] دیکھیں: الموافقات: ۲/۱۰۔۱۱

شرمگاہ کو ڈھانکنا۔

زینت لگانا۔

نفلی عبادت اور صدقہ سے اللہ کا قرب حاصل کرنا۔

عادات میں:

کھانے پینے کے آداب۔

پلید کھانے پینے اور کھانے پینے میں افراط وتفریط سے پرہیز کرنا۔

معاملات میں:

گندی چیزوں۔ فالتو پانی اور گھاس بیچنے کی ممانعت۔

عورت کو منصب امامت سے الگ رکھنا۔

جنایات میں:

جہاد میں عورتوں، بچوں، بوڑھوں اور درویشوں کے قتل کی ممانعت۔

یہ سب امور مکارم اخلاق کے قبیل سے ہیں۔ [1]

ان تین قسموں کے بعد ایک اور قسم ہے، جو سب کو شامل ہے۔ اس کے ساتھ پہلی تین قسمیں مکمل ہوتی ہیں۔ ان کو ''تکمیلی امور'' کہتے ہیں۔

وہ تکمیلی امور جو ''ضروریات'' میں پائے جاتے ہیں

اجرت اور خرچ میں مثل کا لحاظ رکھنا۔

أجنبية کی طرف دیکھنے کی ممانعت۔

تھوڑے سے سکر (نشہ آور) پینے کی بندش۔

اور سود کی ممانعت۔

مشتبہ چیزوں سے پرہیز۔

---

1. الموافقات: ۲/۱۱۔۱۲

دین کے شعائر کا اظہار، جیسے نماز باجماعت پڑھنا اور جمعہ کا قائم کرنا۔

گروی رکھنا اور ضامن کا مقرر کرنا۔

یہ سب کام ضروریات میں تکمیلی درجہ رکھتے ہیں۔ ❶

وہ امور جو ''حاجیات'' میں تکمیلی درجہ رکھتے ہیں

نابالغہ کے نکاح میں کفو اور مہر مثل کا لحاظ رکھنا۔

سفر میں نماز کا جمع کرنا۔

اور اس مریض کا نماز کو جمع کرنا، جو ڈرتا ہو کہ وہ بے ہوش ہو جائے گا۔ ❷

وہ امور جو ''تحسینات'' میں تکمیلی درجہ رکھتے ہیں

پاخانے اور پیشاب کے آداب۔

وضو اور غسل کے مستحبات۔

پاک کمائی سے خرچ کرنا۔

قربانی، عقیقہ اور غلام کے آزاد کرنے میں بہتر کا خیال رکھنا۔

حاجیات کو ضروریات کا تتمہ اور تحسینات کو حاجیات کا تکملہ سمجھنا چاہیے۔ اصلی مصالح ضروریات ہیں۔ اگر کوئی تکملہ ضروری امر کو باطل کرے، تو اس کو تکملہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر کسی جگہ تکمیلی مصلحت کے ساتھ اصلی مصلحت فوت ہو جائے، تو اصلی مصلحت کا لحاظ رکھنا مقدم ہوگا۔ ❸ مثلاً:

۱. جان کا بچانا زیادہ اہم ہے۔ اور مروت کا خیال رکھنا مستحسن ہے۔ پلید چیزوں کی حرمت مروت کی بناء پر ہے۔ اگر کسی وقت پلید چیز کے استعمال سے جان بچتی

❶ الموافقات: ۲/ ۱۲

❷ مصدر سابق: ۲/ ۱۳

❸ مصدر سابق

ہو، تو اس وقت اس کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

② تجارت اصلی ضرورت ہے۔ دھوکہ، جہالت سے بچنا تکمیلی امر ہے۔ اگر دھوکہ کھانے کی بالکل ممانعت کر دی جائے، تو خرید وفروخت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اس واسطے ہر قسم کی جہالت سے بچنا، تجارت کے جواز میں شرط نہیں۔

③ مزدوری کرنا۔ ایک ضروری امر یا کم از کم ایک اہم شیٔ ہے (جس کو حاجی کہہ سکتے ہیں) لین دین میں دونوں طرف سے عوض کا حاضر ہونا، ایک تکمیلی امر ہے۔ بیع کے اندر تو یہ بات ہو سکتی ہے۔ اسی واسطے بیع سلم [1] کے علاوہ معدوم کی بیع منع کی گئی ہے اور مزدوری میں چونکہ معاملہ طے کرتے وقت محنت کا حاضر کرنا غیر ممکن ہے۔ اس واسطے مزدوری میں محنت سے پہلے معاملہ طے کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

④ مرد وعورت کے ازدواجی تعلقات اور علاج کے معاملہ میں اسی بناء پر پردہ کے بارہ میں تخفیف کی گئی ہے۔

⑤ اسی وجہ سے کافروں سے لڑنا جائز ہے، اگرچہ امیر ظالم اور فاسق ہو (یعنی جس کی زیر قیادت کفار سے جہاد ہوگا) اگر اجازت نہ دی جائے، تو مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا۔ کیونکہ جہاد ضروری ہے اور امیر میں اطاعت (خداوندی) ایک تکمیلی شرط ہے۔ اگر تکمیلی کے اعتبار کرنے سے اصل ہی باطل ہوتا ہو، تو تکمیلی کا اعتبار نہیں ہوتا۔

ضروری مقاصد اصل ہیں۔ حاجی اور تحسینی ان کی فرع۔ اگر ضروری مقاصد بالکل مختل ہو جائیں، تو حاجی اور تحسینی بھی بالکلیہ مختل ہو جائیں گے۔ اگر تحسینی امور میں بالکلیہ خلل پیدا ہو جائے، تو حاجی میں کچھ خلل ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی

---

[1] بیع سلم کی تعریف یہ ہے کہ قیمت پہلے دی جائے اور مطلوبہ چیز بعد میں مقرر وقت پر حاصل کی جائے۔

حاجی میں خلل پڑنے سے ضروری امور میں کچھ نہ کچھ خلل پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ حاجی امر ضروری کا خادم ہے اور تحسینی امر حاجی کا خادم ہے۔ ❶

خلاصۂ بحث

اس مختصر بحث کا مطلب یہ ہے کہ تمام احکام کا خلاصہ اور ان کی ترتیب ان کے بیان سے معلوم ہوجاتی ہے۔ علماء اصول نے اسی بناء پر شریعت کے فروع اور اصول کے قطعی ہونے کا فیصلہ کیا ہے۔ کیونکہ یہ اصول جو تمام احکام کا مرجع ہیں، سب کے سب قطعی ہیں۔ کتاب وسنت کے استقراء سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور یہ استقراء تواتر معنوی سے حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز تواتر سے ثابت ہو، وہ قطعی ہوتی ہے۔ پس جو حکم ان اصول کے مطابق ہوگا، وہ قطعی ہوگا۔ جو خلاف ہوگا، وہ باطل ہوگا۔ لہٰذا شریعت کے تمام اصول وفروع قطعی ہوئے، پس اس صورت میں شریعت کے اصول وفروع میں غیر چیز کا داخل کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ غیر چیز اس وقت شریعت ہوگی، جب ان مقاصد کے خلاف ہوگی اور ان مقاصد کی وجہ سے مخالفت کا پتہ کرنا آسان ہے۔ خصوصاً جب محدثین کے ان مجموعوں کو بھی پیش نظر رکھا جائے، جن کی صحت پر اہل فن کا اجماع ہے۔ پس ثابت ہوا کہ دین ردوبدل سے محفوظ ہے۔ پس ایسی صورت میں حدیثوں کا یاد رکھنا کوئی مشکل نہیں۔

---

❶ اس مکمل مبحث کی تفصیل کے لیے دیکھیں: الموافقات للشاطبی: باب المقاصد: النوع الأول في بیان قصد الشارع في وضع الشریعة: ۲/۸-۱۳

⑦ بدعت کی ممانعت

ساتویں وجہ جس پر عمل کرنے سے دین محفوظ رہتا ہے اور دین کے دونوں اجزاء (کتاب وسنت) یاد رہتے ہیں۔ وہ بدعت کی ممانعت ہے۔ بدعت کسے کہتے ہیں؟

بدعت ہر اس نئے کام کو کہتے ہیں، جس کو آنحضرت ﷺ نے مشروع نہ کیا ہو۔ خواہ اس کا تعلق اعتقادات سے ہو یا عبادات یا عادات سے۔ مگر عبادات اور عادات میں علماء نے فرق کیا ہے کہ عادات میں اصل یہ ہے کہ جس طرح انسان چاہے کرے، جب تک ممانعت وارد نہ ہو۔ اور عبادات میں اصل یہ ہے کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو، ان کا کرنا منع ہے۔

عبادات میں بدعت

پس عبادت میں بدعت اس عبادت کو کہتے ہیں، جو آنحضرت ﷺ سے ثابت نہ ہو، اور عادت میں بدعت کا یہ مطلب ہے کہ اس میں شرعی پابندی لگائی جائے۔

جو عبادت بدعت ہوگی، اس کی دو قسمیں ہیں:

① بدعت اصلیہ

② بدعت وصفیہ

① بدعت اصلیہ

اسے کہتے ہیں، جس کا اصل شریعت میں ثابت نہ ہو، جیسے

- عبادت کے لیے ہاتھ جوڑنا
- پیشانی پر ہاتھ رکھنا۔
- کسی گڑھے میں بیٹھنا یا لیٹنا وغیرہ وغیرہ، جن کا اصل شریعت میں ثابت نہیں۔

④ بدعت وصفیہ

اسے کہتے ہیں جس کا اصل تو ثابت ہو، مگر اس کا وصف جس کو جزو قرار دیا گیا ہو، ثابت نہ ہو، جیسے نماز معکوس یا بدون عذر غیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا یا ایک ٹانگ پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرنا۔ ان میں سے بعض کام تو معصیت بھی ہیں، مگر بدعت ہونے کی وجہ سے ان میں معصیت بڑھ جاتی ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہیں:

- ایک حقیقی، جس کو سنت یا واجب سمجھ کر کیا جائے۔
- دوسری حکمی، جس کو سنت یا واجب سمجھ کر تو نہ کیا جائے، مگر واجب اور سنت کا سا معاملہ اس کے ساتھ کیا جائے کہ اس کے کرنے پر اصرار ہو اور اس کے ترک میں حرج محسوس کیا جائے۔

عادت میں بدعت

عادت میں بدعت کی یہ صورت ہے کہ کسی خاص عادت مثلاً خاص لباس کو بدوں شرعی دلیل کے واجب یا سنت خیال کیا جائے یا مکروہ یا حرام سمجھا جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی کام کو نبوت کے منصب کی بناء پر ایجاد کرنا بدعت کا احداث ہے اور وہ نیا کام بدعت ہے۔

”پیغمبر کا منصب کیا ہے؟“

عبادات میں پیغمبر علیہ السلام اپنے منصب کی بناء پر دو کام کرتے ہیں:

① امور تعظیمیہ میں سے بعض کو عبادت کے لیے متعین کرتے ہیں۔

② ان کے لیے کچھ پابندیاں بھی لگاتے ہیں۔ مثلاً نماز کے لیے قیام، رکوع و سجود،

قرأت، تکبیر تحریمہ وغیرہ ارکان کا معین کرنا پہلا کام ہے اور نماز کے لیے وضو، غسل، وقت، قبلہ رو ہونا، ستر عورت وغیرہ دوسرا کام ہے۔ پس جو شخص کسی ایسے امر تعظیمی کو مقرر کرے، جو ثابت نہ ہو یا ثابت شدہ امر کے لیے ایسی پابندی لگائے جو ثابت نہیں، پس وہ کام بدعت ہوگا۔

اور عادات میں پیغمبر علیہ السلام کا منصب یہ ہے کہ اس میں کوئی حکم لگائیں، مثلاً یہ کہیں کہ یہ کام واجب ہے، مستحب ہے، مکروہ ہے، حرام ہے یا اس کو اسی طرح ہی کرنا چاہیے۔ پس کسی کھانے پینے پہننے کی چیز کو بدوں دلیل واجب، مستحب، حرام، مکروہ کہنا یا کسی خاص صورت میں ہی اس کو جائز وغیرہ کہنا۔ حالانکہ اس پر کوئی دلیل شرعی نہ ہو۔ ایسی صورت میں وہ کام بدعت ہوگا، جب شریعت نے بدعت کو گمراہی کہہ دیا اور کرنے والے کو گمراہ فرمایا، تو اب شریعت میں نئے کام کی گنجائش کب ہوسکتی ہے خواہ وہ کام اعتقادات سے ہو یا عبادات یا معاملات یا اخلاق، یا معاشرت یا سیاسیات وغیرہ سے۔ پس بدعت کی ممانعت سے دین ردوبدل سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ نہ اس میں زیادتی ہوسکتی ہے نہ کمی، جیسے فرضی نمازیں پانچ ہیں، نہ چھ ہوسکتی ہیں نہ چار، اسی طرح فرض روزے، نہ ایک ماہ سے زائد ہوسکتے ہیں نہ کم، عیدین دو ہیں۔ تین نہیں ہوسکتیں۔ نہ ایک بن سکتی ہے۔ جمعہ بروز جمعہ ہی رہے گا۔

بدعت کی بحث میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دین اور عبادت کی حقیقت بھی کچھ بیان کردی جائے۔ کیونکہ ان کے سمجھنے سے بدعت کا مفہوم زیادہ واضح ہو جائے گا۔ نیز اکثر لوگ دین اور عبادت کی ماہیت اور حقیقت سے غافل ہیں۔ بعض ہر امر کو دین اور عبادت کہنے لگتے ہیں اور بعض عادی امور کو بالکل دین سے خارج کر دیتے ہیں۔

اس لیے بھی یہ بحث ضروری ہے۔

دین اور عبادت کسے کہتے ہیں؟

دین ہر اس چیز کا نام ہے، جس کو انبیاء علیہم السلام نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر فرمایا ہے، اور جس چیز میں رائے کو دخل ہو، اس کو ''دنیا'' کہتے ہیں۔ حدیث میں ہے:

«اِذَا اَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِيْنِكُمْ فَخُذُوْا بِهِ وَاِذَا اَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَأْيِيْ فَاِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ» [1]

''آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جب میں تم کو دین کے بارے میں حکم کروں، تو اس پر عمل کرو اور جب میں اپنی رائے سے حکم دوں، تو میں بشر ہی ہوں۔''

دوسری روایت میں ہے:

«اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاَمْرِ دُنْيَاكُمْ» [2]

''تم دنیا کے کام مجھ سے زیادہ جانتے ہو۔''

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ:

1. دین اور دنیا دو چیزیں ہیں۔
2. انبیاء علیہم السلام دین بتانے کے لیے آتے ہیں۔
3. دین رائے سے نہیں بنایا جاتا۔ میں رائے ہوگی، وہ دنیا ہوگی۔

اور قرآن مجید سے بھی اس مضمون پر استدلال بیان ہو چکا ہے۔

عبادت کے کام تو ہر طرح سے دین ہی دین ہیں۔ مگر عبادت کے علاوہ معاملات، کھانے، پینے، پہننے، مکان، نکاح اور سیاسی امور بعض وجہ سے دین اور بعض

[1] صحیح مسلم: کتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما ذکرہ شرعاً دون ما ذکرہ ﷺ من معایش الدنیا علی سبیل الرأي، رقم الحدیث (۲۳۶۲)

[2] مصدر سابق (۲۳۶۳)

وجہ سے دنیا کہلاتے ہیں۔ ان امور مذکورہ میں کسی امر کو واجب، مستحب یا حرام و مکروہ کہنا، یا ان کی صحت کے لیے کسی امر کو شرط یا مانع یا سبب قرار دینا، یہ ان کا دینی پہلو ہے، اس وجہ سے یہ امور دین کہلاتے ہیں۔ ان امور مذکورہ میں عقلی طور پر بحث کرنا اور عقلی حکم لگانا کہ یہ کھانا صحت کے لیے مفید ہے یا مضر، یا یہ لباس گرمی کے لیے اچھا ہے اور یہ سردی کے لیے موزوں ہے۔ یہ کھانا اس طرح تیار ہوتا ہے۔ یہ لباس اس طرح بنتا ہے۔ ان صفات والی عورت کو رفیقۂ حیات بنانا خانہ داری کے لیے مناسب ہے۔ فلاں جگہ دکان زیادہ موزوں ہے ان کو دنیا بنا دیتا ہے۔

عبادت کسے کہتے ہیں؟

عبادت اس تعظیم کا نام ہے جو معبود میں غیبی قوت کی بناء پر مشکل کشائی یا حاجت روائی کا تصور کر کے یا اس میں خدائی صفت سمجھ کر بجالائی جائے۔ اگر کوئی کام تعظیم نہ ہو، تو عبادت نہیں کہلاتا۔ جیسے کھانا، پینا، پہننا، کاشت کاری، مزدوری، تجارت، ملازمت۔ اگر تعظیم ہو، مگر اس میں مذکورہ بالا تصور نہ ہو، تو بھی اس کو عبادت نہیں کہتے۔ جیسے استاد، امیر، والدین بڑے آدمی کی تعظیم جس میں مذکورہ خیال نہ ہو۔ ❶

پس یہ اختلاف کہ دین صرف عبادت کا نام ہے یا عام ہے؟ نزاع لفظی کی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ جو لوگ غیر عبادت کو دین میں داخل نہیں کرتے، وہ ان کو دوسری حیثیت سے لیتے ہیں، جن کا عقل و رائے سے تعلق ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ دین عام ہے۔ عبادت اور زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی ہے۔ وہ لوگ غیر عبادت کو پہلی حیثیت سے لیتے ہیں، جس کا شریعت سے تعلق ہے۔

❶ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''عبادت ان تمام ظاہری اور باطنی اقوال و افعال کا نام ہے، جن کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جن سے راضی ہوتا ہے۔ (مجموع الفتاوی: ۱۰/۱۴۹)

اسی طرح یہ اختلاف کہ بدعت کا تعلق صرف عبادات سے ہے یا عبادات کے علاوہ دوسرے امور سے بھی ہے، یہ بھی نزاع لفظی ہی ہے۔ کیونکہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بدعت کا تعلق غیر عبادات سے نہیں، وہ ان امور کو اس حیثیت سے لیتے ہیں، جس سے وہ دین اور عبادات نہیں بنتے اور اس حیثیت سے بدعت کا ان سے کوئی تعلق نہیں۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ بدعت کا تعلق سب امور سے ہے، وہ غیر تعظیمی امور کو اس حیثیت سے لیتے ہیں، جس سے وہ دین اور عبادت بن جاتے ہیں۔ پس ان کے اس قول کہ ''بدعت عبادت و غیر عبادت سب میں پائی جاتی ہے'' میں عبادت سے مراد وہ امور ہیں، جو ہر حیثیت سے عبادت ہیں اور غیر عبادت سے مراد وہ امور ہیں، جو ہر طرح سے عبادت نہیں، بلکہ ایک وجہ سے عبادت اور دین ہیں اور ایک وجہ سے امور دنیا ہیں۔

رسول اللہ ﷺ ہر خطبہ میں بدعت کی مذمت فرماتے تھے، کہتے تھے:

((كُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ))[1]

''(دین میں) ہر نیا کام بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔''

ایک حدیث میں ہے:

---

[1] سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم الحديث(٤٦٠٧)، سنن النسائي: كتاب العيدين، باب كيف الخطبة، رقم الحديث(١٥٧٨)،سنن الترمذي: كتاب العلم، باب الأخذ بالسنة و اجتناب البدع، رقم الحديث(٢٦٧٦) ، سنن ابن ماجه: باب اتباع السنة،رقم الحديث(٤٢)، ابن خزيمة:١٤٣/٣ (١٧٨٥) ، ابن حبان١/١٧٨ (٥) ، المستدرك:١/١٨٤، (٣٢٩)، اس حدیث کو امام ترمذی، ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ذہبی ﷭ نے "صحیح" قرار دیا ہے۔

((مَنْ اَحْدَثَ فِيْ اَمْرِنَا هٰذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)) ❶

''جو شخص ہمارے کام (دین) میں نئی چیز نکالے، جو اس سے نہیں، وہ مردود ہے۔''

بدعت کی مذمت میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔

قرآن مجید میں بدعت کی مذمت

① ﴿ اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ ﴾ ❷

''کیا ان کے لیے ایسے شریک ہیں، جنہوں نے ان کے لیے دین کی ایسی باتیں مقرر کی ہیں، جن کا اللہ نے اذن نہیں دیا۔''

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دین میں اللہ تعالیٰ کے اذن کے بغیر کوئی شیء نہیں مقرر ہوسکتی۔ جو مقرر ہو اس کو ''بدعت'' کہتے ہیں۔

② ﴿ فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوٰتِ ﴾ ❸

''ان (انبیاء علیہم السلام) کے بعد نااہل لوگ پیدا ہوئے۔ جنہوں نے نماز ضائع کی (یعنی پوری ادا نہ کی، اس کا کچھ حصہ چھوڑ دیا) اور اپنی خواہشات کے پیچھے لگ گئے۔'' (اپنی خواہش سے دین میں اضافہ کرلیا)

یعنی دین میں کمی بیشی کی۔ اسی کا نام ''بدعت'' ہے۔

③ ﴿ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم الحديث(٢٦٩٧)، صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة و رد محدثات الأمور، رقم الحديث(١٧١٨)

❷ الشورىٰ: ٢١

❸ مريم: ٥٩

سَعْيُهُمْ مَّشْكُورًا﴾ ❶

''جو شخص آخرت کو چاہے (عمل میں مخلص ہو، دنیا کا طالب نہ ہو) اور کوشش کرے، جو آخرت کی کوشش ہے (جو شریعت نے مقرر کی ہے، یعنی بدعت نہ نکالے) اور مومن ہو، ایسے لوگوں کی کوشش قابل قدر ہے۔''

④ ﴿ وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ○ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ○ تَصْلٰى نَارًا حَامِيَةً○﴾ ❷

''کتنے آدمی جو عاجزی کرنے والے، تھکنے والے ہیں (یعنی بدعت پر عمل کرتے کرتے تھک جاتے ہیں) گرم آگ میں داخل ہوں گے۔''

⑤ ﴿ رَهْبَانِيَّةَ نِ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ﴾ ❸

''ان لوگوں (عیسائیوں) نے فقیری کی بدعت نکالی۔ ہم نے یہ ان پر فرض نہیں کی تھی، مگر اللہ کی رضامندی تلاش کرنا۔''

⑥ ﴿ وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾ ❹

''گھروں میں دروازے سے آیا کرو۔''

احرام کی حالت میں بعض لوگ گھروں میں دروازے سے داخل ہونا معیوب خیال کرتے تھے۔ اس واسطے مکان کے پیچھے سے گھر میں داخل ہوتے تھے۔ یہ دین میں اضافہ تھا۔

⑦ ﴿ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ﴾ ❺

''جہاں سے لوگ واپس ہوئے ہیں، تم بھی وہاں ہی سے واپس ہوا کرو۔''

---

❶ بني إسرائيل: ١٩

❷ الغاشية: ٢ـ٤

❸ الحديد: ٢٧

❹ البقرة: ١٨٩

❺ البقرة: ١٩٩

قریش عرفات میں نہیں جاتے تھے، کیونکہ وہ حرم سے باہر ہے۔ مزدلفہ ہی سے واپس ہوتے تھے، [1] یہ بات ان کے دین ابراہیمی میں ایک کمی تھی۔ قرآن نے اس کمی سے روکا۔ دین میں کمی و بیشی کا کام ہی بدعت ہے، جس کی قرآن نے مخالفت کی ہے۔ جب کتاب و سنت میں بار بار بدعت کی ممانعت کر دی گئی ہے، تو اب کیسے ہوسکتا ہے کہ دین میں انسانی مرضی کے ساتھ کمی و بیشی کی جا سکے۔ اس لیے دین محفوظ رہا اور حدیثیں لوگوں کو یاد رہیں۔

⑧ صحتِ حدیث کی شرائط

آٹھویں وجہ جس سے دین محفوظ رہا اور حدیثیں یاد رہیں اور ردوبدل سے بچی رہیں، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں شوق پیدا کر دیا کہ صحیح و ضعیف، منکر و موضوع اور موقوف و مرفوع میں امتیاز کرنے کے لیے انہوں نے زندگیاں وقف کر دیں اور اس قسم کے قواعد قرآن مجید سے استنباط کیے کہ احادیث میں ان کا لحاظ کرنے کے بعد دین میں کوئی غلط چیز داخل نہیں ہوسکتی۔ ان قواعد کے صحیح استعمال کرنے کے بعد ایک صحیح الدماغ کو یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ صحیح حدیثیں رسول کریم ﷺ کا ہی فرمان یا عمل یا تقریر ہیں، صرف وہی لوگ یقین سے محروم رہتے ہیں، جن پر وہم غالب ہوا ہو۔ ان کا دماغ اتنا بلند نہیں ہوتا کہ ان میں قواعد مذکورہ سے یقین پیدا ہو سکے، نہ اتنی ذہنی صفائی رکھتے ہیں کہ وہم و شک کی دلدل سے نکل سکیں۔ بعض طبیعتیں اس قسم کی ہوتی ہیں کہ یقینی باتیں ان

---

[1] صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب ﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾، رقم الحديث: (٤٥٢٠)، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب في الوقوف، رقم الحديث (١٢١٩)، تفسير الطبري: ٢/ ٣٠٣، تفسير البغوي: ١/ ٢٣٠، تفسير القرطبي: ٢/ ٤٢٣، تفسير ابن كثير: ١/ ٣٢٨)

کے دل کو مطمئن نہیں کرسکتیں۔ ان کو ''سوفسطائی'' کہتے ہیں۔ یقینی اور وہمی باتوں میں امتیاز کرنا ان کے بس میں نہیں ہوتا۔ ایسے لوگ معذور ہونے کی بناء پر ہمارے مخاطب نہیں ہیں۔

نقلی بات اگر بلاواسطہ ہم تک نہ پہنچے

تو لامحالہ کسی واسطے کے ذریعہ ہی پہنچے گی۔ اگر واسطے پر ہم مطمئن ہیں، تو اس بات پر بھی مطمئن ہوجائیں گے، جو اس واسطے کے ذریعہ پہنچی ہے۔ مثلاً ہم رسول اللہ ﷺ سے ایک بات نقل کرنی چاہتے ہیں۔ اس کی دو ہی صورتیں ہیں:

1 ......ہم نے آنحضرت ﷺ سے سنا ہو اور ہم کو یقین ہو کہ بھولے نہیں، تو اس صورت میں ہم اس بات کے ثبوت کے متعلق اپنے آپ کو مطمئن پاتے ہیں۔

2 ......اگر ہم کو یہ اتفاق نہیں ہوا، تو لامحالہ بذریعہ واسطے کے ہی ہم آپ ﷺ کی بات معلوم کرسکتے ہیں۔ اگر ہم کو واسطے پر اطمینان ہو، تو پھر بھی ہم اس نقل کردہ بات پر مطمئن ہوسکتے ہیں۔ اگر ایک واسطے سے زیادہ دو واسطے یا تین یا زیادہ ہوں، تو ہم کو منقول بات پر اطمینان کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان تمام واسطوں کے متعلق اطمینان حاصل کرلیں۔

اطمینان حاصل کرنے کے لیے واسطے میں کتنی باتوں میں غور کرنا ہوتا ہے؟

نقل کرنے والے کے متعلق دو باتیں معلوم کرنا ضروری ہیں:

1. حافظہ کا قوی ہونا۔
2. دیانت دار ہونا۔

اگر واسطے زیادہ ہوں، تو سند میں تسلسل کا جاننا بھی ضروری ہے۔ ایسا نہ ہو کہ کہیں درمیان میں واسطے کم ہوگئے ہوں۔ اگر کسی منقول کلام میں مندرجہ بالا باتیں

پائی جائیں، تو اس میں پانچ شرطیں پائی جائیں گی:

① ......نقل کرنے والوں کا حافظہ اچھا ہو۔

② ......دیانت دار ہوں (ثقہ ہوں)۔

③ ......درمیانی کوئی واسطہ گم نہ ہو، یعنی ایک دوسرے سے سنا ہو۔

④ ......غلطی کی وجہ سے کوئی راوی رہ نہ گیا ہو۔

⑤ ......یہ کلام جو اس سند کے ساتھ آیا ہے دوسرے معتبر راویوں کے خلاف نہ ہو۔

ان تمام شرائط کا مطلب یہ ہے کہ راوی معتبر ہوں اور سند کا تسلسل قائم رہے۔ متن میں غلطی نہ ہو۔ کیونکہ بعض وقت ایک معتبر آدمی بھی غلطی کر جاتا ہے۔ جب مذکورہ بالا باتوں کا اطمینان ہو جائے، تو اس وقت اس کو "حدیث صحیح" کہتے ہیں۔ اگر اس حدیث کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہو، تو اس وقت اس حدیث کی صحت یقینی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اہل فن کے اجماع سے غلطی کا احتمال اٹھ جاتا ہے۔ صحت کے یقینی ہونے کے بعد وہ صحت بلحاظ ثبوت اور صداقتِ مضمون کے لحاظ سے یقینی ہو جاتی ہے۔

اس کی مثال سنیے

میں اسٹیشن پر گیا۔ گوجرانوالہ اسٹیشن پر مجھے ایک آدمی ملا، جو لاہور سے آیا ہے۔ اس نے مجھے کہا کہ آج لاہور میں بارش ہوئی ہے۔ یا مجھے ایک آدمی ملا، جو اسٹیشن گوجرانوالہ سے یہ سن کر آیا ہے کہ لاہور میں بارش ہوئی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر مجھے دو آدمیوں پر اعتماد ہو، تو مجھے اس خبر پر بھی اطمینان ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اگر مجھے ایک آدمی پر اطمینان ہو، تو مجھے اس کی خبر پر بھی اطمینان ہوگا۔ ان پر اطمینان اسی صورت میں ہوگا، جب میں ان کے حافظہ اور دیانت کو قابل اعتماد سمجھوں۔

اگر اس خبر کے درست ہونے پر سب لاہور سے آنے والے اور ان سے سننے والے متفق ہو جائیں، تو اس خبر کی صحت یقینی ہوگی۔ اگر یہ دونوں سب کے ہاں قابل اطمینان نہ ہوں، تو پھر بحث کی گنجائش نکل آئے گی۔

اور یہ سب شرائط جن کا اوپر ذکر ہوا اور محدثین نے حدیث کی صحت جانچنے کے لیے ان کو لیا ہے۔ قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔

﴿ يَآيُّهَا الَّذِينَ امَنُوٓا اِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوٓا اَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِينَ ﴾ [1]

''اے ایماندارو! اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لائے، تو اس کی تحقیق کر لیا کرو، ایسا نہ ہو کہ تم نادانی سے کسی قوم کو تکلیف پہنچاؤ، پھر اپنے کیے پر ندامت اٹھاؤ۔''

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کی خبر پر اس لیے اعتماد نہیں کیا جاتا کہ اس کی خبر سے علم حاصل نہیں ہوتا۔ انسان جہالت ہی میں رہتا ہے۔ اس آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر کوئی قابل اطمینان شخص خبر دے، تو اس پر اعتماد کرنا چاہیے۔ کیونکہ قابل اطمینان کی خبر سے جہالت اٹھ جاتی ہے اور علم حاصل ہو جاتا ہے۔ [2]

مذکورہ شرائط مفید علم ہیں

محدثین کرام کی تمام شرائط کا مرجع بھی حصول علم ہے:

① ......پہلی شرط حافظہ کا اچھا ہونا ہے، اگر یہ شرط نہ پائی جائے، تو خطرہ ہوتا ہے کہ راوی بھول نہ گیا ہو، اس سے علم میں خلل آ جاتا ہے۔

② ......دوسری شرط دیانت دار ہو۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو پھر خطرہ ہوتا ہے کہ راوی نے

[1] الحجرات: ٦

[2] دیکھیں فتح المغيث: ٢/ ٢١٩

خبر میں کہیں بددیانتی سے کمی وبیشی نہ کی ہو۔

③ ......تیسری شرط درمیانی واسطہ گم نہ ہو۔ کیونکہ گم ہونے کی صورت میں کیا پتہ کہ واسطہ فاسق ہے یا عادل اور پہلی صورت مس جہالت بدستور قائم رہتی ہے۔ اس کی خبر سے علم حاصل نہیں ہوتا۔

④ ......چوتھی شرط یہ ہے کہ بظاہر تو واسطہ گم نہیں کیونکہ جتنے راوی ہیں، وہ ایک دوسرے کے شاگرد ہیں، مگر یہ روایت خصوصاً راوی نے اپنے استاذ سے نہیں سنی اور غلطی سے واسطہ چھوڑ دیا ہے۔ ایسا بھی نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا، تو پھر بھی علم حاصل نہیں ہوگا۔

⑤ ......پانچویں شرط کہ متن دوسرے راویوں کے بیان کے مطابق ہو۔ کیونکہ اگر مخالف ہوگا، تو پھر اکثریت یا قوی حافظہ والے کو ترجیح ہوگی۔ اختلاف کی بنا پر اس کی روایت سے علم حاصل نہیں ہوگا۔

ان پانچ شرائط کا علم دیکھنے یا سننے سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کی مثال:

ہم ایک آدمی کے پاس پڑھتے ہیں۔ روزمرہ ان کے حافظہ اور دیانت داری کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اگر ہماری نظر غائر اور فراست تامہ ہو، تو ہم کو اپنے استاذ کے متعلق رائے قائم کرنے میں اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اگر ہمارا استاد دیانت دار اور حافظہ میں قابل اطمینان ہو، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کی شہادت اس کے استاذ کے متعلق صحیح نہ سمجھی جائے۔ اگرچہ غلطی کا احتمال ہے، مگر مجرد احتمال کی وجہ سے ہمارے اطمینان میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی، جب تک اس احتمال پر کوئی دلیل نہ پائی جائے، اگر ایک شہادت کی جگہ زیادہ شہاتیں میسر آجائیں، تو یقین تک نوبت پہنچ سکتی ہے۔

مثلاً میں نے حدیث کا کچھ حصہ مولوی عبدالجبار صاحب غزنوی سے اور کچھ

آنجناب کے بھتیجے مولوی عبدالاول صاحب سے اور کچھ حصہ مولانا مولوی عبدالغفور صاحب سے پڑھا اور ان تمام نے سید نذیر حسین صاحب دہلوی سے سند حاصل کی اور جناب سید نذیر حسین صاحب نے شاہ اسحاق صاحب سے اور شاہ اسحاق صاحب نے شاہ عبدالعزیز صاحب سے اور جناب نے اپنے والد ماجد شاہ ولی اللہ صاحب سے، نیز میں نے حافظ عبدالمنان صاحب وزیر آبادی سے سند حاصل کی۔ آپ نے سید نذیر حسین صاحب سے۔

مجھے اور میرے تمام احباب کو جو ان سے تلمذ کا واسطہ رکھتے ہیں۔ ان تمام احباب مذکورہ بالا کے متعلق یقین ہے کہ یہ سب کے سب امانت، دیانت میں قابل اطمینان تھے۔ یہی حال اس زمانہ کے لوگوں کا ہے جنہوں نے حدیثوں کو جمع کیا ہے۔

رواۃ پر جو ''ثقہ وضعیف'' ہونے کے فتوے لگائے گئے، بلا سوچے سمجھے نہیں لگائے گئے، بلکہ دیکھ کر اور تحقیق کر کے لگائے گئے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف نہ ہو، تو ان کے حکم پر ہم کو اطمینان ہو جاتا ہے۔ اگر اختلاف ہو، تو اختلاف کی وجہ میں غور کرنا ہوتا ہے۔ اگر جرح واقعی اس قابل ہو کہ اس کا اعتبار کیا جائے، تو جرح کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، ورنہ ثقہ کہنے والے کی بات قابل اعتبار ہوگی۔ [1]

---

[1] جس راوی کے بارے میں آئمہ جرح وتعدیل کا اتفاق ہو، ایسے راوی کے بارے میں تردد کی ضرورت نہیں، کیونکہ محدثین راوی کی دیانت وحافظہ اور اس کی مرویات کو جانچنے کے بعد ہی اس پر حکم لگاتے ہیں۔ اگر کسی راوی کو محدثین نے "ثقہ" قرار دیا ہے، تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، جب تک کوئی ایسی معقول وجہ ظاہر نہ ہو، جو اس راوی کے حفظ و دیانت میں قادح ہو۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس آدمی کی عدالت ثابت ہو چکی ہو، اس کے متعلق کسی کی جرح وطعن کو قبول نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ کوئی ایسی چیز سامنے آجائے، جو جرح پر صراحتاً دلالت کرتی ہو۔ (تهذيب التهذيب: ٧/٢٤١، (ترجمه عكرمة مولى ابن عباس) اس بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: السنن الكبرى للبيهقي: ١٠/١٢٤، جامع بيان العلم وفضله: ٢/١٠٩٣، فتح الباري: ١/٢٤٩، فتح المغيث: ٢/١٧٦، تدريب الراوي: ٢/٣٠٨

➜ لیکن جب کسی راوی کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہو، تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ کسی ایک امام کی رائے راوی کے بارے میں مختلف ہو۔

۲۔ ایک سے زیادہ محدثین کا راوی کے متعلق اختلاف ہو۔

پہلی صورت میں راوی کے بارے میں صحیح فیصلہ کرنے کے لیے علماء نے کئی قواعد مقرر کیے ہیں، مثلاً: کسی امام نے پہلے تو راوی کو "ثقہ" یا "ضعیف" قرار دیا، لیکن صحیح صورت حال جاننے کے بعد اس کا فیصلہ بدل گیا ہو، اسے ہم ''ناسخ ومنسوخ'' بھی کہہ سکتے ہیں، اس صورت میں آخری قول کو قبول کیا جائے گا۔ مثلاً دیکھیں: تاریخ ابن معین۔ روایة الدوري: ٤/٢٧٢ (٤٣٣٣) لیکن اگر ہم کو اس امام کے تبدیلی حکم کا علم نہیں ہو سکا، تو ایسی صورت میں مندرجہ ذیل قواعد پر عمل کیا جائے گا:

① دونوں اقوال پر غور کرنے کے بعد ان میں جمع وتطبیق دی جائے گی، مثلاً کسی محدث نے راوی کو ''ثقہ یا ضعیف'' قرار دیا ہے، لیکن وہ توثیق یا تضعیف نسبی ہو سکتی ہے۔ ایسا حکم مطلق نہیں ہوتا، بلکہ دو راویوں کے درمیان مقارنہ کے وقت اس امام نے یہ لفظ بولا ہوتا ہے، مثلاً دیکھیں: تاریخ ابن معین۔ روایة الدارمي: ١٧٣ (٦٢٣ ـ ٦٢٤) هدي الساري: ٤١٧

② دونوں اقوال میں اگر تطبیق کی صورت نظر نہ آئے، تو قرائن کی بنیاد پر ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً ان اقوال کو اس امام سے نقل کرنے والے شاگردوں میں سے ایک شاگرد اپنے استاد کے ساتھ زیادہ عرصہ رہا ہو، اس استاد کے متعلق دوسرے شاگردوں کی نسبت زیادہ علم رکھتا ہو، یا پھر کسی ایک قول کے ناقلین کی تعداد زیادہ ہو، مثال کے طور پر اگر امام یحییٰ بن معین کے شاگردوں میں کسی راوی کے بارے میں یحییٰ بن معین کے حکم میں اختلاف ہو، تو طول ملازمت کی وجہ سے عباس الدوري کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔

③ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو، تو دوسرے محدثین کے اقوال خصوصاً معتدل آئمہ کے اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے مناسب قول اختیار کیا جائے گا۔

دوسری صورت میں جب ایک سے زیادہ محدثین کا کسی راوی کی توثیق وتضعیف میں اختلاف ہو، تو مندرجہ ذیل صورتوں کو مدنظر رکھا جائے گا:

❶ آئمہ جرح وتعدیل میں معتدل، متشدد اور متساہل کے اعتبار سے تین طبقات ہیں، کسی راوی کے بارے میں اختلاف کی صورت میں اس اعتبار سے قرائن کو دیکھ کر مناسب حکم لگایا جائے گا۔ جرح کی صورت میں عموماً حکم معتدل آئمہ کا ہی قبول کیا جاتا ہے۔ ➜

پہلے پہل علماء میں اس بارے میں اختلاف تھا کہ اہل بدعت کی روایت مقبول ہے یا نہیں، بعد میں یہ بات طے پائی کہ اہل بدعت اگر راست گو اور حافظہ قوی رکھتا ہو، تو اس سے روایت لینے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو۔ نہ اس کی وہ روایت بدعت کی مؤید ہو۔ [1]

بعض جگہ کسی امام نے ایک ثقہ کو بعض حالات سے متاثر ہو کر مجروح ٹھہرایا ہوتا

← (۱) جرح کے اسباب پر غور کیا جائے گا، بعض اوقات منافرت و معاصرت یا نظریات کا اختلاف بھی جرح کا سبب بن جاتا ہے، ایسی صورت میں جرح قابل التفات نہیں ہوگی۔

(۲) جس امام کی عدالت و ثقاہت معلوم اور تواتر کے قریب پہنچی ہو، اس کے متعلق بھی کسی کی جرح قبول نہیں کی جاتی، جیسے امام مالک کے متعلق "ابن ابی ذئب" کا کلام، یا "احمد بن صالح المصري" کے بارے میں امام نسائی کی جرح، یا امام شافعی کے بارے میں ابن معین کی جرح، اسی طرح امام شافعی، احمد، ابن تیمیہ اور دیگر کئی محدثین رحمہم اللہ کے بارے میں زاہد کوثری جہمی حنفی کی جرح، جس کا سبب فکری اختلاف اور نظریاتی پسماندگی بھی ہے۔

(۳) کسی امام سے نقل کردہ جرح یا تعدیل کی سند صحیح نہ ہو، تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یا جرح کرنے والا خود مجروح ہو یا معلوم ہوتا ہو کہ اس جرح کا مصدر و منبع ضعیف ہے۔ مثلاً دیکھیں: هدي الساري: ۳۸٦، ۳۸۷، ٤١٧۔

(۵) کسی راوی کو اگر کسی متأخر امام نے بلا وجہ مفسر کے ضعیف قرار دیا ہو، تو اس کی جرح پیشرو آئمہ کی توثیق کے مقابلہ میں غیر مقبول ہوگی۔

(٦) جرح و تعدیل میں محدثین کے استعمال کردہ الفاظ کا بھی لحاظ رکھا جائے گا کہ بعض اوقات آئمہ کے درمیان کسی ایک لفظ کا اطلاق بھی مختلف معانی پر ہوتا ہے، اسے کسی امام کی ''اصطلاح'' بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

(۷) بعض اوقات راوی کی تضعیف کسی خاص استاد، شہر، ملک، وقت یا دیگر امور کے لحاظ سے مقید ہوتی ہے، اس کو مطلقاً ضعیف نہیں سمجھا جائے گا۔ اسی طرح کے دیگر قواعد و ضوابط ہیں، جن کو مدنظر رکھ کر جرح و تعدیل میں صحیح قول معلوم کرنا اور راجح موقف اختیار کرنا، کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: ضوابط الجرح والتعدیل: ٤٠

[1] فتح المغيث: ٢/٢٢٨، تدريب الراوي: ١/٣٢٥،

ہے، مگر ان باتوں کا پتہ لگانا ایک عالم کے لیے کوئی مشکل نہیں ہوتا۔ پس ایسی صورت میں اس کی جرح کا مقام معلوم کرنا کوئی مشکل نہیں ہوتا۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ نے امام المغازی امام محمد بن اسحاق کو ''دجّال'' کہا ہے، مگر ان کا یہ کلمہ بعض باتوں سے متاثر ہونے کی بناء پر ہے، جیسا کہ اسماء الرجال کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے۔ نفس الامر کے مطابق نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اس غلطی سے رجوع کیا اور محمد بن اسحاق کو تحفہ بھیجا۔[1] بس ایسی جرحیں جب ثابت ہوجائے کہ ان میں جذباتی تاثر کو دخل ہے یا محض مذہبی منافرت کی بناء پر ہیں۔ محدثین کے نزدیک ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

پس جرح وتعدیل کی کتابوں سے ایک سمجھ دار آدمی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جس نے اساتذہ کی مجلس میں یہ باتیں سنی سمجھی ہوں اور ذہن صاف رکھتا ہو، مگر جو شخص دینی علوم میں کسی استاذ کی تعلیم وتفہیم کا مرہون منت نہ ہو، نہ ذہنی صفائی سے اس کو کچھ حصہ ملا ہو۔ وہ خواہ مخواہ ان عبارتوں کو دیکھ کر الجھن میں پڑ جائے گا۔ ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾[2] اس کے ساتھ بہت کو گمراہ کرتا ہے۔ (جو سمجھنا نہ چاہتے ہوں یا معاند ہوں) اور بہت کو ہدایت کرتا ہے (جو تحقیق کے عادی ہوں اور معاند نہ ہوں۔)

ثقاہت کا معیار

محدثین نے ''ثقہ'' کہنے میں صرف دیانت داری کا لحاظ نہیں رکھا۔

آج کل بعض لوگ یہ پراپیگنڈا کررہے ہیں کہ محدثین نے ''ثقہ'' قرار دینے

---

[1] الثقات لابن حبان: ۳۸۲/۷، تهذيب التهذيب: ۳۸/۹ (ترجمة محمد بن إسحاق)، فتح القدير، لابن الهمام الحنفي: ۱۵۹/۱،

[2] البقرة: ۲٦

میں صرف دیانت داری کا لحاظ رکھا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''ایک شخص کا متقی پرہیز گار ہونا، اس بات کے لیے مستلزم نہیں کہ اس کی یادداشت بھی اچھی ہو۔'' ❶

یہ لوگ ایک حد تک معذور ہیں، کیونکہ فن حدیث سے بالکل عاری ہیں۔ اس عدم واقفیت کے باوجود اس فن میں دخل بھی دینا چاہتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس قسم کی غلط باتیں کہیں کہ محدثین کے نزدیک ''ثقہ'' ہونے کے لیے صرف پرہیزگاری شرط ہے۔ اس پر بس نہیں بلکہ یہ بھی لکھا ہے:

''اگر یادداشت بھی درست ہو، تو یہ ضروری نہیں کہ اس میں حقائق و معارف کی سمجھنے کی کما حقہ استعداد ہو۔'' ❷

اس عبارت میں بھی جہالت ہی کی کرشمہ فرمائی ہے۔ کیونکہ اگر یادداشت کا درست ہونا حقائق و معارف کو سمجھنے کو مستلزم نہیں، تو حقائق و معارف کے سمجھنے کے منافی بھی نہیں۔ یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا، جب محدثین روایت بالمعنی کے لیے صرف یادداشت کافی سمجھتے، مگر یہ بات نہیں، بلکہ محدثین نے روایت بالمعنی کے لیے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ روایت بالمعنی کرنے والے کو اس قدر واقفیت ہونی چاہیے کہ اصل عبارت اور روایت بالمعنی کے لوازمات میں اختلاف اور اتفاق کو سمجھ سکے۔ اگر ایسا نہ ہو، تو اس کو روایت بالمعنی کی اجازت نہیں۔ ایسے شخص کے لیے ضروری ہے کہ سنے ہوئے لفظ ہی بیان کرے۔ ❸

---

❶ مقام حدیث: ۱/ ۵۲

❷ أیضاً: ۵۳

❸ تفصیل کے لیے دیکھیں: الرسالة للشافعي: ۳۸۰، الكفاية في علم الرواية: ۱۹۸، مقدمة ابن الصلاح: ۶۱ (نوع: ۲۳)، فتح المغيث: ۲/ ۲۴۱۔

محدثین کا معیار تنقید

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ محدثین بعض وقت حدیث کی صحت پر یقین کر لیتے تھے، جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

''میں نے اپنی اس کتاب ''جامع صحیح'' میں جو حدیث درج کی ہے، پہلے اس کی صحت کا یقین کر لیا ہے۔'' ❶

اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ محدثین کے رواۃ کے متعلق ان کے ثقہ یا ضعیف ہونے کے فیصلے عموماً عصبیت سے خالی ہوتے ہیں اور جہاں عصبیت کو دخل ہوتا ہے، وہاں اس قسم کے قرائن ہوتے ہیں، جن سے عصبیت کا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں ہوتا اور جو کلمات اس قسم کے ہوتے ہیں، حقیقت میں وہ فیصلے نہیں ہوتے، بلکہ لغزشیں ہوتی ہیں۔ لغزشوں اور فیصلوں میں فرق کرنا کوئی مشکل کام نہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

''جو لوگ ایمانداروں کو ایذا دیتے ہیں، وہ گناہ گار ہیں۔'' (احزاب) ❷

اور قرآن مجید میں ہی ہے کہ:

''موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کا سر پکڑ کر کھینچا۔'' ❸

یہ بات موسیٰ علیہ السلام سے غصہ کی حالت میں سرزد ہوئی۔ اگرچہ اس کی صورت ایذاء کی ہے، مگر موسیٰ علیہ السلام کا ارادہ ایذا کا نہ تھا، اس لیے وہ آیت کے نیچے نہیں آتے، کیونکہ آیت مذکورہ کا یہ مطلب ہے کہ جو کوئی کام ایذا دینے کے ارادے

---

❶ هدى الساري: ٣٤٧، ٤٨٩

❷ مذکورہ بالا آیت سے مراد یہ آیت ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ يؤذون المؤمنينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بهتانا و إثما مبينا﴾ (الأحزاب: ٥٨)

❸ الأعراف: ١٥٠

سے کرتے ہیں، وہ گناہ گار ہیں۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام نے ہارون علیہ السلام پر اپنی ناراضگی کا فیصلہ نہیں کیا، بلکہ ناراضگی فطری جوش سے ظاہر ہوئی پھر جاتی رہی۔ فیصلہ دائمی ہوتا ہے اور جوش کی بات وقتی ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق کرنا ایک عقل مند کے لیے آسان ہے۔ اسی طرح وہ باتیں جو بعض وقت جذباتی رنگ میں بعض ائمہ سے صادر ہوئیں اور محدثین کے فیصلے، ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ پس محدثین کے فیصلوں کو جذباتی خیال کرنا، دراصل فیصلہ اور جذباتی کلمات میں فرق نہ کرنے کی بناء پر ہے۔ اسی جہالت کی بناء پر کہتے ہیں:

> ''امام بخاری رحمہ اللہ کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس مسئلہ میں کہ ''ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں؟'' اختلاف تھا۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ امام اعظم رحمہ اللہ کو ثقہ نہیں قرار دیتے۔''[1]

یہ بات غلط ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں گفتگو کی ہے کہ مسئلہ ایمان میں ان کے ساتھ اختلاف رکھتے تھے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں کہا ہے، وہ صرف نقل ہے۔ اور اس کی سند بیان کر دی ہے۔ اپنی طرف سے کچھ نہیں کہا، اور جو سند نقل کی ہے اس میں کلام ہے،[2] اور خود نہایت ہی محتاط

---

[1] مقام حدیث: ۱/ ۵۸

[2] امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ جرح مندرجہ ذیل سند کے ساتھ نقل کی ہے:

حدثنا نعيم بن حماد ،حدثنا يحيى بن سعيد ومعاذ بن معاذ سمعنا الثوري..... پہلا راوی "نعيم بن حماد" ہے، جن کی امام احمد، ابن معین، عجلی، نے توثیق کی ہے، امام ابو حاتم نے انھیں "محله الصدق" قرار دیا ہے، اور ابن حبان نے "ثقات" میں ذکر کیا ہے، امام نسائی نے انھیں "ضعیف" قرار دیا ہے، لیکن یہ تضعیف مذکورہ بالا محدثین کی توثیق کے مقابلہ میں مرجوح ہے۔ نعیم بن حماد پر بعض جروح دولابی، أزدی اور ان جیسے دیگر مجروح وغیر معروف لوگوں سے ←

کلمے کہے ہیں۔ ❶

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بعض محدثین کا انحراف

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بعض پیرو معتزلہ کے مسلک پر ہوگئے تھے اور مامون کے ہاں انہی کو اقتدار مل گیا تھا۔ ان سے محدثین کو تکلیفیں پہنچیں۔ بعض محدثین اس وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی بدظن ہوگئے تھے، جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے ❷، مگر یہ

← مروی ہیں، لیکن وہ پر کاہ کی حیثیت بھی نہیں رکھتی، کیونکہ أبو بشر دولابی اور أزدی خود مجروح ہیں، دیکھیں (تاریخ دمشق:۳۱/۵۱، سیر أعلام النبلاء: ۳۱۱/۱۴، ھدي الساري:۳۸٦، ٤۳۰) بلکہ امام ابن عدی تو فرماتے ہیں کہ نعیم بن حماد کے بارے میں "ابو بشر دو لابی" جو کلام کرتا ہے، وہ خود اس میں "متہم" ہے۔(تاریخ دمشق:۳۱/۵۱، السیر:۳۱۱/۱۴)

پھر نعیم بن حماد نے جو کلام نقل کیا ہے، اس میں وہ متفرد بھی نہیں ہیں، ان کی بھی متابعت موجود ہے۔ اور امام سفیان ثوري سے یہ کلام مشہور و معروف ہے، جس میں شک کی قطعی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ دیکھیں: کتاب السنة لعبد اللّٰه بن أحمد:۱۹۲/۱ (۲٦۷، ۲٦۸) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں (التنكيل للمعلمي:۴۵۳/۱)

دوسرا راوی یحییٰ بن سعید القطان اور معاذ بن معاذ العنبري ہیں، جو "ثقه" اور "حجة" ہیں۔ امام بخاري نے "نعيم بن حماد عن الفزاري قال كنت عند الثوري......" کی سند سے بھی یہ کلام نقل کیا ہے، اسی طرح وہ سند بھی "حسن" ہے، ابو اسحاق الفزاري ثقہ امام ہیں۔

خلاصۂ کلام کہ امام بخاري نے جو سند نقل کی ہے، وہ "حسن" درجہ سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

❶ امام بخاري کے الفاظ یہ ہیں: "کان مرجئاً، سکتوا عنه و عن رأیه و عن حدیثه" (التاریخ الکبیر: ۸۱/۸ (۲۲۵۳) امام بخاري یہ الفاظ ایسے راوی کے متعلق بولتے ہیں، جن کی حدیث کو محدثین نے چھوڑ دیا ہو۔ (التقیید والإیضاح:۱٦۳، فتح المغیث:۲۹۰/۲) بلکہ امام ابن کثیر فرماتے ہیں: امام بخاري یہ الفاظ جرح کے سب سے نچلے اور گھٹیا درجے پر بولتے ہیں۔ (اختصار علوم الحدیث:۳٦)

❷ فتنہ خلق قرآن سے پہلے بھی ایسے کئی آئمہ و محدثین تھے، جن سے امام ابوحنیفہ پر متأخرین سے بھی زیادہ جرح کے شدید اقوال مروی ہیں، مثلاً: امام اوزاعی، امام مالک، امام شافعی، امام سفیان ثوري، امام ابو اسحاق فزاري، امام عبد اللہ بن مبارک وغیرھم کثیر۔ پھر اس "بدظنی" کی معقول وجہ یہ بھی تھی ←

← کہ امام صاحب کے بارے میں ایسے اقوال ان کے خصوصی تلامذہ امام ابو یوسف وغیرہ بھی نقل کرتے تھے۔ دیکھیں: السنة لابن أحمد: ١/١٨٣ (٢٣٦)، المجروحين لابن حبان: ٣/٦٥ - (١١٢٧) زاہد کوثری جہمی حنفی نے جب امام ابوحنیفہ کے دفاع میں محدثین کی اسی "بدظنی" کو آڑ بنایا، تو امام عبد الرحمن المعلمی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

فأقول ليس في ذلك ما يبرر صنيع الأستاذ:

أما أولا: فلأن أصحاب الحديث منهم من صرح بأنه لم يثبت عنده نسبة تلك المقالة إلى أبي حنيفة، كما رواه الخطيب من طريق المرُّوذي عن أحمد بن حنبل، و منهم من وقعت له روايات تنسب إلى أبي حنيفة القول بأن القرآن غير مخلوق، و تلك الروايات معروفة في (تاريخ بغداد) و (مناقب أبي حنيفة) وغيرها، فكيف يظن بهم أن يحملو على أبي حنيفة دينًا يرونه بريئًا منه و يخرجوه من صفهم مع عدم استغنائهم عنه إلى صف مخالفيهم؟

و أما ثانيًا: فهل يريد الأستاذ أن يستنتج من ذلك أن أصحاب الحديث صاروا كلهم بين سفيه فاجر كذاب، و أحمق مغفّل يستحل الكذب الذى هو في مذهبه من أكبر الكبائر و أقبح القبائح؟ فليت شعري عند من بقي العلم والدين؟ أ عند الجهمية الذين يعزلون الله و كتبه و رسله عن الإعتداد في عظم الدين و هو الاعتقاديات و يتبعون فيها الأهوا والأوهام يقال لأحدهم قال الله عزوجل ...... و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فتلتوي عنقه و يتقبض و جهه تبرماً و تكرهًا، و يقال له: قال ابن سينا......، فيستوي قاعدًا و يسمو رأسه و ينبسط وجهه و تتسع عيناه و تصغى أذناه كأنه يتلقى بشرى عظيمة كان يتوقعها۔ فهل هذا هو الإيمان الذي لا يزيد ولا ينقص يا أستاذ!!

و أما ثالثًا: فإن ما يسميه الأستاذ " مثالب أبي حنيفة " أكثرها كان معروفًا قبل المحنة ولهذا احتاج الأستاذ إلى مساورة كبار الأئمة و أركان الدين و جبال الأمة مثل أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفزاري و سفيان بن سعيد الثوري و حماد بن سلمة۔

و أما رابعًا: فقد أثبتها في كتبه أو أثبت مقتضاها من عاصر المحنة و عرف ما لها و ما عليها كيعقوب بن سفيان والبخاري و هل يتهم البخاري إلا مجنون؟

وَ أما خامسًا: فإن تلك المشادة لم تقتصر على أصحاب الحديث بل كان لأصحاب أبي حنيفة النصيب الأوفر من اختلاف الحكايات في مناقبه، بل جاوزوا ذلك إلى وضع الأحاديث ←

بدظنی مسئلہ ایمان میں اختلاف کی وجہ سے نہیں، کیونکہ مسئلہ ایمان میں تو تمام مرجۂ سے اس قسم کا اختلاف ہے۔ بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور محدثین کا اختلاف نزاع لفظی کی صورت میں ہے، ❶

← کحدیث: "يكون في أمتي رجل اسمه النعمان و كنيته أبو حنيفة، هو سراج أمتي ، هو سراج أمتي ، هو سراج أمتي..... " (التنكيل: ١/ ١٩)

❶ شیخ ابن باز رحمہ اللہ عقیدۂ طحاویہ کے حنفی مؤلف کے اس قول "الايمان هو الإقرار باللسان و التصديق بالجنان" کے متعلق فرماتے ہیں: "عمل کو ایمان سے خارج کرنا یہی تو مرجئہ کا قول ہے، ان کے اور اہل سنت کے درمیان اختلاف لفظی ہی نہیں، بلکہ لفظی اور معنوی دونوں طرح کا ہے، جس پر کئی احکام مترتب ہوتے ہیں۔ جس شخص نے بھی اہل سنت اور مرجئہ کے کلام پر غور کیا ہے، اسے یہ بات بخوبی معلوم ہے۔

(التعليق على العقيدة الطحاوية في مجموع الفتاوى: ٣/ ٨٣)

علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ امام طحاوی کے مذکورہ بالا اسی قول کے بارے میں لکھتے ہیں: "یہ احناف اور ماتریدیہ کا مذہب ہے، جو سلف اور جمہور آئمہ مالک، شافعی، احمد اور اوزاعی وغیرھم کے خلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اقرار اور تصدیق کے ساتھ ساتھ عمل بھی ایمان میں داخل ہے۔ دونوں مذاہب کے درمیان یہ اختلاف صرف صورۃً اور ظاہری اعتبار سے ہی نہیں ہے، جیسا کہ شارح [ابن أبي العز الحنفي] نے یہ موقف اختیار کیا ہے اور بطور دلیل اس بات کو پیش کیا ہے کہ تمام کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ دائرہ ایمان سے خارج نہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ماتحت ہے، چاہے اس کو عذاب دیں اور اگر چاہے تو اس کو معاف کر دے۔

یہ اتفاق اگرچہ صحیح ہے، لیکن احناف اور جمہور کے درمیان اگر عمل کے ایمان میں داخل ہونے کے متعلق حقیقی مخالفت نہ ہوتی، تو احناف بھی جمہور آئمہ کے ساتھ متفق ہوتے کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے، اور یہ زیادتی اور کمی معصیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، کیونکہ اس پر قرآن و حدیث اور آثار سلف سے بے شمار دلائل موجود ہیں، جن سے کچھ دلائل کا شارح نے بھی ذکر کیا ہے، لیکن احناف اسی قول پر مصر ہیں، جو ان دلائل کے خلاف ہے اور صراحتاً ایمان کی کمی و زیادتی پر دلالت کرتے ہیں، وہ ان دلائل کی تاویل میں ظاہر بلکہ باطل تکلف سے کام لیتے ہیں، جن میں سے کچھ تاویلات کا ذکر شارح نے بھی کیا ہے، بلکہ نسفی سے نقل کیا ہے کہ اس نے حدیث "الإيمان بضع و سبعون شعبة" پر طعن کیا ہے۔ حالانکہ تمام آئمہ نے اس حدیث سے احتجاج کیا ہے، ←

← جن میں سے بخاری و مسلم بھی ہیں، جنھوں نے اسے اپنی ''صحیحین'' میں ذکر کیا ہے، یہ طعن صرف اسی وجہ سے ہے کہ یہ حدیث ان کے مذہب کے خلاف صراحتاً دلالت کرتی ہے، پھر کس طرح یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ مذکورہ اختلاف صرف صورۃً اور ظاہری اعتبار سے ہے، حالانکہ وہ (احناف) سب سے بڑے اور فسق و جور میں مبتلا شخص کے لیے بھی یہ جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میرا ایمان ابوبکر صدیق کے ایمان کی طرح بلکہ تمام انبیاء و رسل اور جبرئیل و میکائیل علیہم السلام کے ایمان کی طرح ہے۔

پھر اس حقیقی اختلاف کے ثمرات کی مثال دیتے ہوئے مزید فرماتے ہیں: پھر وہ (احناف) اپنے اسی مذہب کی بنیاد پر کسی کے لیے بھی، خواہ وہ کتنا ہی فاسق و فاجر آدمی کیوں نہ ہو۔ یہ کہنا جائز قرار نہیں دیتے: "أنا مؤمن إن شاء الله" بلکہ وہ بھی یہی کہے گا: "أنا مومن حقا" حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''یقیناً ایمان والوں کے پاس جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے، تو ان کے دل ڈر جاتے ہیں اور جب ان پر اللہ تعالیٰ کی آیات پڑھی جاتی ہیں، تو یہ ان کا ایمان بڑھاتی ہیں اور وہ اپنے رب پر توکل کرتے ہیں، جو لوگ نماز قائم کرتے ہیں اور ہمارے دیے ہوئے سے خرچ کرتے ہیں، حقیقت میں یہی ایمان والے ہیں۔'' [الأنفال: ۲۔۴] اور اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر سچی بات کس کی ہو سکتی ہے۔'' [النساء: ۲۲]

پھر وہ لوگ اپنے اسی عقیدے کی وجہ سے اپنی ہٹ دھرمی میں اتنی دور تک چلے گئے ہیں کہ ان کے نزدیک جس نے اپنے ایمان میں استثناء کیا۔ [یعنی "إن شاء الله" کہا] اس نے کفر کا ارتکاب کیا۔ اور اسی سے آگے انھوں نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ کسی حنفی عورت کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کسی شافعی سے شادی کرے۔ اور بعض نے اتنی نرمی کی ہے کہ اس کے برعکس جائز ہے، اس کی علت یہ ذکر کی ہے کہ شافعی عورت کو اہل کتاب کی عورت کے قائم مقام سمجھ کر اس سے نکاح کرنا جائز ہے، لیکن کسی حنفی عورت کے لیے شافعی مرد سے نکاح جائز نہیں اور میں ایک ایسے حنفی عالم کو جانتا ہوں کہ جب ایک شافعی عالم نے اس حنفی عالم کی بیٹی سے شادی کا پیغام بھیجا، تو اس نے یہ کہتے ہوئے انکار کر دیا: اگر تم شافعی نہ ہوتے، تو پھر یہ شادی ہو سکتی تھی!

کیا اس کے بعد بھی اس بات میں کسی شک کی گنجائش ہے کہ یہ اختلاف حقیقی ہے؟ اس مسئلے میں جو شخص مزید تفصیل دیکھنا چاہتا ہے، وہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی "کتاب الإیمان" پڑھ لے، جو اس موضوع پر بہترین کتاب ہے۔'' (شرح العقيدة الطحاوية للألباني: ٦٢)

بخلاف اس اختلاف کے جو مرجئہ اور محدثین میں ہے۔ وہ حقیقی نزاع ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ بعض مرجئہ کی حدیثیں لے لیتے ہیں، گویا وہ ان کے ہاں حدیث کے لینے میں ثقہ ہیں۔ اگر ایمان کے مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ میں کلام کرتے، تو سب مرجئہ کو بطریق اولیٰ غیر ثقہ سمجھتے۔

پس معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ میں یہ کلام اور وجہ سے ہے۔ وہ یہی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بعض پیروکار جو معتزلہ ہونے کی بناء پر مسئلہ ''خلق قرآن'' میں اہل سنت خاص کر اہل حدیث کی مخالفت کرتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف خلق قرآن کو منسوب کرتے تھے اور اسی طرح صفات کی احادیث وغیرہ میں ان کی طرف اپنے غلط خیالات منسوب کرتے، تو محدثین نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی نسبت یہی سمجھا کہ وہ بھی اہل سنت سے منحرف ہیں[1] مگر یہ خیال سب محدثین میں نہیں پھیلا۔ پس فیصلہ یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جرح کو متفقہ فیصلہ نہیں قرار دیا گیا، بلکہ ایک اختلافی امر سمجھا گیا۔ جس میں بحث کی گنجائش ہے۔ اس لیے بعد میں محدثین امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بارہ میں جرح کرنے سے رک گئے۔ امام یحییٰ بن معین جو مسئلہٴ ایمان میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مخالف ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو ''ثقة'' کہتے ہیں۔[2] جب معتزلہ کا زور ٹوٹ گیا اور مذہب ماتریدی (جو اہل سنت کے

---

[1] اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ اس غلط فہمی اور بدظنی کو محدثین کی طرف منسوب کرنے کی کوئی ٹھوس علمی دلیل نہیں ہے۔ دیکھیں: ۱۷۷ (حاشیہ:۱)

[2] امام یحییٰ بن معین رحمہ اللہ سے جو مستند اور صحیح قول مروی ہے، وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ''تضعیف'' ہے۔ دیکھیں: السنة لابن أحمد: ۲۲٦/۱ (۴۰۲)، الكامل في ضعفاء الرجال ٦/٧ (۱۹۵٤) اس کے برخلاف ابن معین سے جو توثیق کے اقوال مروی ہیں، اس کے راوی ابن الجارود الرقي، ابن الصلت الحماني اور اسی طرح کے وضاع، ضعیف اور مجھول لوگ ہیں۔ جن کی نقل ابن معین کے ثقات شاگردوں کی نقل کے مقابلے میں کسی طرح بھی معتبر قرار نہیں دی جا سکتی۔ (وللتفصيل موضع آخر)

اعتقادی مذاہب❶ میں سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کا ترجمان ہے)❷ اور اشعری کی اشاعت ہوئی تو محدثین نے سمجھ لیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب معتزلہ کے مسلک کے خلاف ہے پس وہ بدظنی جاتی رہی۔ محدثین عقائد میں اگرچہ حنبلی ہیں❸ مگر حنبلی اور ماتریدی میں اتنا اختلاف نہیں، جتنا محدثین اور معتزلہ کا ہے۔ اس

---

❶ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "فلفظ "أهل السنة" يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، و قد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى و يقول إن القرآن غير مخلوق و إن الله يُرى في الآخرة و يثبت القدر و غير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة" (منهاج السنة: ٢/ ٢٢١)

لہٰذا اس اعتبار سے "ماتریدیہ" کو خالص اہل سنت میں سے شمار نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ خلق قرآن، اکثر صفات کا انکار اور ایسی ہی بے شمار عقائد کی بدعات میں مبتلا ہیں، دیکھیں: (الماتريدية: ١/ ٤٠١) البتہ عمومی معنی کے اعتبار سے روافض کے مقابلہ میں ان کو "اہل سنت" میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

❷ یعنی اکثر حنفی اور دیوبندی "ماتریدی" ہیں، وگرنہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ماتریدیہ کے عقائد کے درمیان بعد المشرقین ہے، بلکہ ماتریدی مذہب میں بعض عقائد ایسے ہیں، جن کے اقرار کو امام ابوحنیفہ "کفر" قرار دیتے ہیں، جیسے علوِ باری تعالیٰ کا انکار کرنا، اسی طرح صفات الٰہیہ میں بھی دونوں کا اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الماتريدية للأفغاني: ١/ ٤٠٢

❸ اس سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یہ عقائد امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اپنے وضع کردہ تھے، جن کو محدثین نے تقلیداً اختیار کر لیا۔ درحقیقت جب اہل سنت اور اہل بدعت کے درمیان عقائد کا نزاع طویل ہو گیا اور مبتدعین بزورِ حکومت اپنے فاسد عقائد کی ترویج و اشاعت برسرِ عام کرنے لگے، تو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے استقامت اور بڑی پامردی کے ساتھ صحیح عقائد کی ترجمانی کی، بنابریں جب عقائد کی ترویج و اشاعت میں ان کا نام نمایاں ہو گیا، تو جو شخص بھی درست عقیدے کا حامل ہوتا، اسے امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب کر دیا جاتا، حالانکہ یہ عقائد قرآن و سنت کی نصوص سے مأخوذ تھے اور صحابہ کرام و تابعین عظام نے اپنے تلامذہ کو انہی عقائد کی تعلیم دی تھی۔ لہٰذا "حنبلی مذہب" عقائد میں اشعری، ماتریدی اور معتزلی مذاہب کی طرح کوئی مستقل مدرسۂ فکر نہیں تھا۔

لیے بعد میں یہ بُعد جاتا رہا۔

اسی طرح یہ کہنا کہ:

''چونکہ امام اعظم کوفہ کے رہنے والے تھے، اس لیے تمام کوفہ والے غیر معتبر ناقابل روایت حدیث قرار دیے گئے۔'' (مقام حدیث)

بہتان ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ محدثین نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مخالفت میں اتنا غلو کیا کہ ان کے شہر کے تمام علماء کو مجروح قرار دیا، بلکہ اس قول کی اصل وجہ یہ ہے کہ حدیث کا مشہور مدرسہ مدینہ میں تھا۔ اس کی شاخیں تمام اسلامی حکومت کے شہروں میں پھیلی ہوئی تھیں۔ اس مدرسہ کے مقابل کوفہ میں امام ابوحنیفہ کی درسگاہ تھی، جہاں دین کی تعلیم فقہ کی شکل میں دی جاتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے محرر ہیں، جب فقہ سے فارغ ہوکر حدیث کی طرف متوجہ ہوئے، تو مدینہ کی درسگاہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ وہاں آ کر ''موطا'' پڑھا۔ کوفہ میں چونکہ فقہ کا مدرسہ تھا، اس لیے حدیث کا رواج کم تھا۔ اس واسطے ان سے حدیث میں غلطیاں ہوجاتی تھیں۔ محدثین نے اسی وجہ سے یہ کہا، نہ عناد کی بناء پر۔ معاذ اللہ!

اسی طرح کوفہ والوں نے چونکہ مسائل فقہ میں کافی مہارت حاصل کی تھی۔ ہر سوال کا جواب قریب قریب ان کو فقہ سے مل گیا تھا۔ اس بارے میں وہ باقی شہروں کے علماء سے اپنے آپ کو فائق سمجھتے تھے اور اسی کو علم خیال کرتے تھے۔ اس واسطے ان سے اس قسم کے کلمات منقول ہیں، جن کا مطلب ہے کہ:

مکہ والوں سے ہم زیادہ عالم ہیں۔ [1]

---

[1] دیکھیں: تاریخ بغداد: ۱۴/ ۲۵۶، سیر أعلام النبلاء: ۵/۲۳۵۔

علم سے مراد فقہ ہے۔

یہ اپنا اپنا ذوق ہوتا ہے ایک آدمی ایک علم کو اہمیت دیتا ہے اور دوسرا دوسرے کو، ہر ایک علم جزئی طور پر دوسرے علم پر کچھ فوقیت رکھتا ہے۔ اس لیے علوم کی ترجیح میں اور فضیلت میں اختلاف ہو جانا ایک بدیہی امر ہے۔

ایک عجیب بات جو ''مقام حدیث'' میں ہے:

''امام مسلم رحمہ اللہ امام بخاری رحمہ اللہ کو "منتحل الحدیث" کہتے ہیں۔'' (۱/۵۸)

معلوم ہوتا ہے کہ مولوی نے اپنی کتاب کے لکھنے میں قسم کھائی ہے کہ جو بات لکھوں گا، نقل در نقل ہوگی۔ اصل کتاب سے دیکھ کر نہیں لکھوں گا اور نہ سوچ سمجھ کر کوئی اعتراض کروں گا، امام مسلم رحمہ اللہ تو بخاری رحمہ اللہ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ مگر آپ ہیں کہ کہہ رہے ہیں کہ وہ امام بخاری رحمہ اللہ کو "منتحل الحدیث" کہہ رہے ہیں۔ معاذ اللہ! امام مسلم رحمہ اللہ نے "مقدمۃ" میں تو ایسے لوگوں کا رد لکھا ہے، جو حدیث کی صحت کے متعلق ایک شرط یہ بھی لگاتے ہیں کہ:

''محض ایک راوی کا اپنے استاذ کا ہم عصر ہونا اور ملاقات کی نفی کا ثابت نہ ہونا کافی نہیں، بلکہ ملاقات کا نقلی ثبوت بھی ضروری ہے۔ اگرچہ راوی مدلس نہ بھی ہو۔''

اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''جامع صحیح'' میں اگرچہ اس امر کا التزام کیا ہے۔ مگر صحت حدیث کے لیے یہ شرط بیان نہیں فرمائی، لہٰذا امام مسلم رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ میں اس مسئلہ میں اختلاف ہی نہیں، پھر رد کیسے؟ پھر دوسری بات یہ ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے جہاں ان مذکورہ بالا لوگوں کا رد لکھا ہے وہاں ''منتحل الحدیث'' نہیں لکھا، بلکہ "منتحلی الحدیث" لکھا ہے اور ان دونوں میں زمین

و آسمان کا فرق ہے۔ ❶ امام مسلم رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کے حق میں کہا ہے:

''دنیا میں تیرا کوئی نظیر نہیں۔'' ❷

مذکورہ بالا جھوٹ کی طرح ایک اور جھوٹ لکھا ہے:

''جلیل القدر امام یعنی امام ابوزرعہ اور امام ابوحاتم نے خود امام بخاری رحمہ اللہ کی ثقاہت پر اعتراض کیا ہے اور ان سے روایت ترک کردی۔'' ❸

حقیقت یہ ہے کہ بعض مسائل میں امام بخاری رحمہ اللہ کے ساتھ ان دو مذکورہ اماموں کا اختلاف تھا۔ اس اختلاف کی بناء پر بعض الفاظ انہوں نے کہے ہیں، مگر یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے امام بخاری کے ثقہ ہونے پر کوئی اعتراض کیا ہو۔ ❹

---

❶ امام مسلم کے اصل الفاظ "متحنی الحدیث" ہیں جس کا مطلب ہے: ایسا شخص جو علم حدیث کا دعویٰ دار ہو، لیکن علم حدیث کی بکمال اہلیت اس میں مفقود ہو۔ لیکن ایسی کوئی صریح دلیل نہیں ہے کہ امام مسلم نے یہ الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ کے متعلق لکھے ہیں۔

❷ هدي الساري: ٤٨٥، ٤٨٨، اسی طرح امام مسلم، امام بخاري کو فرماتے ہیں: "دعني أقبل رجليك يا أستاذ الأستاذين و سيد المحدثين و طبيب الحديث في علله". (حواله مذكوره)

❸ مقام حدیث: ١/ ٥٨

❹ بات صرف اتنی سی تھی کہ امام محمد بن یحییٰ الذهلی کو کسی حاسد نے یہ کہہ دیا کہ امام بخاري " لفظي بالقرآن مخلوق" کہتے ہیں، امام ذہلی رحمہ اللہ نے اس غلط فہمی کی وجہ سے امام ابوزرعہ اور امام ابوحاتم کو بھی یہی بات لکھ دی، جس سے متأثر ہو کر ان ائمہ نے امام بخاري رحمہ اللہ کی حدیث کو چھوڑ دیا، (الجرح والتعديل :٧/ ١٩١ (١٠٨٦) حالانکہ امام بخاري اس بات سے پرزور انکار کرتے تھے کہ انھوں نے یہ کلمات کہے ہیں دیکھیں هدي الساري : ٤٩١، فتح الباري :١٣/ ٥٠٣، ٥٣٥)

مذکورہ بالا تمام آئمہ، اہل سنت کے کبار آئمہ سے ہیں، تمام کا مقصد نیک تھا، جنھوں نے امام بخاري رحمہ اللہ پر اعتراض کیا، ان کا مقصد بھی صرف یہی تھا کہ کسی طرح اہل بدعت کو ان الفاظ کی آڑ میں پنپنے کا موقع نہ مل جائے۔ رحم الله الجميع و غفرلهم وأسكنهم فسيح جناته۔

اب ایک اور اعتراض سنیے:

''عقائد کے اختلاف سے احادیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کے اختلاف کا سب سے بڑا مظاہرہ ہماری سنی اور شیعہ جماعتوں کا وجود ہے۔ سنی حضرات کے مجموعے اپنے ہیں اور ان کا سلسلۂ روایت تابعین رحمہم اللہ وصحابہ رضی اللہ عنہم تک پہنچتا ہے، جو تعلیم ان مجموعوں میں جناب نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی جاتی ہے، اس سے بہت ہی مختلف تعلیم احادیث کے ان مجموعوں میں ہے، جو شیعہ حضرات کے پاس ہیں۔''[1]

شیعہ اور سنی اختلاف کی وجہ

شیعہ اور سنی میں جو مسائل کا اختلاف ہے، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ ائمہ اہل بیت یعنی بارہ اماموں کو معصوم سمجھتے ہیں۔ جب کوئی مسئلہ کسی امام سے ثابت ہو جائے، تو اس سے سند پکڑنا جائز سمجھتے ہیں اور اہل سنت کے ہاں اصل سند صرف آنحضرت ﷺ کی سنت ہے اور امام کے متعلق ان کا اعتقاد وہی ہے، جو ہر مجتہد کے متعلق ہے کہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے اور صواب کو بھی پہنچتا ہے، بعض جگہ کسی مجتہد یا امام کو حدیث نہیں ملی۔ اس نے اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیا، بعض وقت ان کا فتویٰ حدیث کے متصادم ہوا، سنیؔ حدیث کی طرف چلے گئے اور شیعہ امام کے قول پر جم گئے۔ یا امام کو حدیث پہنچ گئی اور دوسرے مجتہد کو نہ پہنچی، ان کا اجتہاد حدیث کے خلاف پڑ گیا۔ ایسی صورت میں سنیوں میں اختلاف ہوتا ہے، بعض کا فتویٰ ضرور حدیث کے مطابق ہوتا ہے۔ شیعہ سنیؔ میں اختلاف کی یہ وجہ نہیں کہ صحیح حدیثوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ شیعہ کے ہاں ''کافی کلینی'' جو بڑی معتبر اور مستند کتاب ہے،

---

[1] مقام حدیث: ۱/۵۸۔۵۹

اس میں مرفوع حدیثیں بہت کم ہیں۔ لہٰذا اس کو کتاب حدیثِ رسول کہنا بھی درست نہیں، پھر شیعہ کی کتابیں شیعہ کے ہاں بھی صحیح نہیں۔ نہ کوئی ایک کتاب ایسی ہے جس کی سب حدیثیں ان کے ہاں صحیح ہوں۔ ان کی کتابوں کی اکثر حدیثیں ان کے ہاں بھی ضعیف ہیں۔

صرف اہل سنت کے ہاں ہی حدیث کی وہ کتابیں ہیں، جن کو وہ صحیح سمجھتے ہیں۔ بحث اس امر میں ہے کہ صحیح حدیثوں میں اختلاف و تضاد ہے یا نہیں؟ ہمارا دعویٰ ہے کہ نہیں۔ نہ محض اختلاف مذہبی، کیونکہ محض اختلاف تو اہل سنت کے مختلف فرقوں میں بھی ہے، مگر اس کی وجہ صحیح حدیثوں کا اختلاف نہیں، بلکہ اس کے اسباب وہی ہیں، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہاں شیعہ اور سنی کے اختلاف کی وجہ صحیح حدیثوں کا اختلاف نہیں کہ ایک حدیث سنی حضرات کے ہاں صحیح ہو، مگر شیعہ کے ہاں ضعیف ہے یا شیعہ کے ہاں صحیح ہے اور سنی حضرات کے ہاں ضعیف ہے، بلکہ اصل وجہ اختلاف کی یہ ہے کہ شیعہ کے ہاں غیر نبی کی بات سند ہے اور اہل سنت کے نزدیک نہیں۔ اگرچہ شیعہ کے پاس بھی حدیثیں ہیں، مگر ان کے ہاں ان کو فن حدیث کی حیثیت سے جمع نہیں کیا گیا، بلکہ ادھر ادھر سے اکٹھی کی گئی ہیں۔ اکثر حدیثیں وہی ہیں، جو اہل سنت کے ان مجموعوں سے لی گئی ہیں، جن کو اہل سنت نے تنقید کے بعد تیسرے اور چوتھے طبقہ میں داخل کیا ہے، جو ہر طرح سے قابل عمل نہیں، پس شیعہ کے مجموعے حقیقت میں اہل سنت کے مجموعوں سے الگ نہ ہوئے، بلکہ ان کے مجموعوں سے ماخوذ ہوئے۔

اہل حدیث نے حدیثوں کے لینے میں دھڑے بندی سے کام نہیں لیا۔ وہ ہر فرقے کی روایت لے لیتے ہیں، بشرطیکہ اس کے راوی کا حافظہ اچھا ہو اور اس کی

دیانت پر اعتماد ہو،[1] باقی وہی شرائط ہیں، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، خواہ کسی فرقے سے تعلق رکھتا ہو، شیعہ ہو، خارجی ہو یا سنی ہو۔ اگرچہ اہل حدیث اکثر سنی ہی ہوتے ہیں۔

خلاصۂ بحث:

خلاصہ یہ ہوا:

- حدیثوں کی حفاظت محدثین کے مقرر کردہ ان قواعد سے ہوتی ہے، جو قرآن سے استنباط کیے گئے ہیں۔
- جامعین کتب نے جو حدیثیں لکھی ہیں، اکثر پہلے لکھے ہوئے مجموعوں میں موجود تھیں۔
- محدثین نے جو رواۃ کے متعلق فیصلے کیے ہیں، وہ دیکھ سن کر تحقیق کے بعد کیے ہیں۔ یہ بات نہیں کہ سینکڑوں سال بعد ویسے ہی لکھ دیا ہو۔ اگر کسی اپنے سے پہلے پر جرح کی ہے، تو اس راوی کے ہم عصر علماء سے جرح نقل کی ہے، نہ اپنی طرف سے۔[2]

---

[1] جیسا کہ امام شافعی، جب "ابراهيم بن أبي يحيى" سے روایت بیان کرتے وقت فرمایا کرتے تھے: حدثنا الثقة في حديثه المتهم في دينه" (الإرشاد للخليلي: ١/ ٣٠٨، النكت للزركشي: ٣/ ٤٠٠) اسی طرح امام ابن خزیمہ فرمایا کرتے تھے: "حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه: عباد بن يعقوب" (النكت للزركشي: ٣/ ٤٠٠) اس مسئلہ میں تفصیل کے لیے دیکھیں: النكت للزركشي: ٣/ ٣٩٦ (٢٥٨)، فتح المغيث: ١/ ٣٢٩)

[2] کسی راوی کا صدق و عدالت اور حفظ و ضبط پرکھنے کے لیے اس کے معاصر علماء کی آراء کے ساتھ ساتھ اس کی مرویات کے تتبع اور استقراء کے بعد بھی محدثین اس کے متعلق حقیقت حال معلوم کر لیتے ہیں، مرویات کے استقراء میں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھی جاتی ہے کہ کہیں وہ ثقہ راویوں کے مخالف روایات بیان نہ کرتا ہو، اسی طرح شاذ اور غرائب اس کی مرویات پر غالب نہ ہوں۔ ←

- بہت ساری روایات لفظاً نقل ہوئی ہیں۔ جو روایت بالمعنیٰ کی صورت میں نقل ہوئی ہیں، ان کے اصل مطلب میں تبدیلی نہیں ہوئی۔
- محدثین نے اگر کسی حدیث کو صحیح کہا ہے، تو علم کی بناء پر کہا ہے، نہ ظن کی بناء پر۔ محدثین کو حدیث کی صحت کا یقین ہو جاتا تھا۔
- صحیحین (بخاری و مسلم) کی وہ حدیثیں جن پر کسی محدث نے تنقید نہیں کی۔ اجماع کی بناء پر ان کی صحت یقینی ہے، بلکہ ان کا ثبوت بھی یقینی ہے۔ ثبوت کے یقینی ہونے کی بناء پر ان کے مضمون کی صداقت بھی یقینی ہوگئی ہے۔

منکرین حدیث کی ''آخری گزارش'' یہ ہے کہ

''نیا تعلیم یافتہ طبقہ دین سے بیگانہ ہوتا جارہا ہے، یہ حقیقت ہے۔ لیکن ان حضرات نے کبھی اس امر پر غور فرمایا ہے کہ آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ چونکہ یہ حضرات عملی دنیا سے بالعموم الگ رہتے ہیں۔ اس لیے انہیں معلوم ہی نہیں ہوسکتا کہ الحاد و بے دینی کی اس رو کا سرچشمہ کہاں ہے؟ یہ حضرات ان برائیوں کا صرف اسی قدر علاج کافی سمجھتے ہیں کہ اپنے مواعظ و فتاویٰ میں ان لوگوں کو مردود و ملعون قرار دے دیا جائے۔ لیکن اس سے اصلاح تو نہیں ہوسکتی، اس سے تو مرض اور بڑھ جاتا ہے۔ مجھے نوجوانوں کی ایسی جماعت سے خلا ملا کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ درحقیقت میری زندگی ہی ان میں گزری ہے، اس لیے میں نے ان کے ذہنی رفتار اور رجحانات قلبی کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ ان میں سے بہتوں کے ساتھ یہ ہوا کہ ان کی فطرت صحیحہ نے

← اسی طرح کے کئی دیگر اعتبارات ہیں، جن کی وجہ سے اگر کسی راوی کے بارے میں اس کے معاصر علماء کی آراء دستیاب نہ ہو، تو بھی اس کے متعلق فیصلہ کرنے میں آسانی رہتی ہے۔ اس طریقہ کار کی تطبیقی امثلہ کے لیے دیکھیں: المجروحین لابن حبان، الکامل في الضعفاء لابن عدي۔

مذہبیات کے اس حصہ سے بغاوت کرنی چاہی، جو انسانوں کا وضع کردہ ہے۔ لیکن ان پر جبر کیا گیا کہ وہ اسے بھی دین خداوندی سمجھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس حصہ سے بھی بغاوت کرنے لگے، جو فی الواقعہ خدا کی طرف سے تھا۔''[1]

اس گزارش میں منکرین حدیث نے اپنی بات ذرا کھل کر کہی ہے کہ انکار حدیث کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو علوم و فنون کی ترقی کا زمانہ ہے، پڑھا لکھا طبقہ جن کو یورپ زدہ کہا جاتا ہے، احادیث کی تعلیم کی وجہ سے قرآن سے بھی بدظن ہوتا چلا جارہا ہے، حالانکہ وہ طبقہ بہت فہیم اور ذہین ہے۔ اگر اس کے سامنے صرف قرآن ہی رکھا جائے، تو وہ مطمئن ہوسکتا ہے۔ چنانچہ آپ نے بہت سے لوگوں کو مطمئن کیا ہے۔

انکارِ حدیث کا سبب

پس اصل وجہ جو انکار حدیث پر ان کو آمادہ کرتی ہے، وہ یہی ہے کہ حدیث کے مندرجات سے تعلیم یافتہ لوگ تسکین نہیں پاتے۔ بلکہ الٹے قرآن سے بھی بدظن ہوجاتے ہیں۔ اس لیے بہتر ہے کہ حدیث کا انکار کردیا جائے اور اس کو جزوِ دین نہ سمجھا جائے اور قرآن کو اپنی سمجھ سے زمانۂ حال کے مطابق پھیر پھار کر بنالیا جائے۔

پس منکرینِ حدیث کے دماغ میں یہ چیز گھس گئی ہے۔ پس اس کے ثابت کرنے کے لیے لگے کوشش کرنے۔ آخر جوئندہ یابندہ کے مصداق کے موافق کچھ نہ کچھ مواد تو ان کو ضرور ایسا مل گیا، جس سے ان کو اپنے اختیار کردہ طریق میں مدد ملی۔ مگر حدیث کو چھوڑنے اور قرآن کی تأویل میں جو انہوں نے دو رنگی اختیار کی ہے، وہ ٹھیک نہیں کیا، کیونکہ تاویل سے دونوں (قرآن و حدیث) دور حاضر اور یورپ زدہ طبقہ کے ذوق کے مطابق ہوسکتے ہیں اور بدوں تاویل دونوں میں ان کا

[1] مقام حدیث: ۱/۸۶۔۸۵

ذوق ٹکر کھاتا ہے۔ اس لیے آپ نے قرآن کے سمجھنے کے بارے میں جو رویہ اختیار کیا ہے اور لکھا ہے:

''میں نے صرف یہ کیا کہ قرآن کریم کی تفسیر خود قرآن سے اور اس کے عملی مثال اسوۂ رسول اللہ ﷺ سے جو خود قرآن کے اندر موجود ہے، ان کے سامنے رکھ دی اور اس کے بعد بتا دیا کہ کوئی نظریہ یا قول خواہ زمانہ جدید سے متعلق ہو یا قدیم سے، جو اس کسوٹی پر پورا نہ اترے، وہ کبھی حقیقت ثابتہ نہیں ہوسکتا۔ حقیقت صرف یہی ہے اور یہی دین ہے۔''❶

اس کے بعد اپنی سمجھ پر یقین بھی نہیں کیا، چنانچہ لکھا ہے:

''یہ وہ بصیرت ہے جو مجھے قرآن سے حاصل ہوئی، میں اپنے فہم قرآن کو کبھی سہو وخطا سے مبرا نہیں سمجھتا۔''❷

یہ انصاف نہیں بلکہ صریح ظلم ہے۔ کیونکہ قرآن مجید کو تو اپنی سمجھ سے حل کرنے کی کوشش کی، جس کے متعلق یقین نہیں کہ صحیح ہو، بلکہ ظنی اور شکی ہے۔ مگر احادیث کو اس لیے رد کر دیا کہ وہ یقینی نہیں ظنی ہیں۔ اگر آپ کا فہم (جو سہو و خطا سے مبرا نہیں) اس قدر ترقی کر چکا ہے کہ وہ احادیث سے زیادہ مفید اور اطمینان بخش ہے، تو میرا خیال ہے کہ اگر آپ اپنے ظن سے احادیث کو (جو آپ کے خیال میں ظنی ہیں) اپنے فہم سے سمجھنے کی کوشش کریں گے، تو وہ بھی آپ کو قرآن کی طرح حقیقت ثابتہ ہی نظر آئیں گی، مگر یہ بے انصافی ہوگی کہ قرآن کو سمجھنے میں اپنے ظنی فہم سے مدد لے کر لوگوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کرنا اور حدیث کو اپنے ظنی فہم سے محروم کرنا، حالانکہ آپ کے قول کے مطابق حدیث بھی ظنی ہے اور آپ کا فہم بھی ظنی ہے۔ ان

❶ مقام حدیث: ۸۵/۱

❷ مقام حدیث: ۸۶/۱

دونوں میں ایک قسم کی مناسبت بھی ہے، بخلاف قرآن کے، وہ چونکہ یقینی ہے اس لیے اس کو یقینی ہی رہنے دینا چاہیے اور اس کی تفسیر میں ایسا مواد استعمال کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، جو یقین پیدا کرے۔ آپ کی مثال تو ایسی ہے ”تیلی بھی کیا اور روکھا بھی کھایا“ حدیث سے تو اس لیے انکار کر رہے تھے کہ دین یقینی ہونا چاہیے اور حدیثیں ظنی ہیں، مگر قرآن کو جو یقینی ہے، اپنے فہم کے شکنجے میں دبا کر اس کے یقینی ہونے کا کچومر نکال کر ظنی بنا دیا، کیونکہ دین کا تعلق تو مفہوم سے ہوگا، جب مفہوم ظنی ہوگیا، تو دین بھی ظنی ہوگیا۔

چیست یارانِ طریقت بعد ازیں ’احوال‘‘ ما

اصل میں آپ حدیث کے دین نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ لکھ رہے ہیں، اس کی اصل وجہ یہی ہے، جو آپ نے آخری گزارش میں ذکر کی ہے، باقی ظنی وغیرہ کا جھگڑا ایک ضمنی اور تبعی چیز ہے، اگر حدیثیں بھی نوجواں طبقہ کی تسلی فراہم کرنے میں آپ کی مدد کرتیں، تو آپ ظنیت کی بناء پر ان سے احتراز نہ کرتے (کیونکہ ظنی فہم سے تو آپ دین میں دخل اندازی کے قائل ہیں) بلکہ حدیث کے استعمال میں پیش پیش ہوتے اور حدیث کے ظنی اور محرف ہونے اور ان میں عجمی سازش کا کھوج نکالنے کی کوشش نہ کرتے، بلکہ یہ کہتے کہ یہ باتیں جو حدیث کے مرتبہ کو کم کرتی ہیں، عجمی سازش کا نتیجہ اور شیاطین یورپ کے وساوس کی پیداوار ہیں، ورنہ حدیث اپنی جگہ قطعی اور یقینی ہے۔ اس میں معارف و حقائق کے دریا بہہ رہے ہیں۔ اس سے رسول اللہ ﷺ کی سیرت اور سنت کی صحیح ترجمانی ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی صحیح تفسیر اسی سے معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے بیان کردہ معانی سے تسکین ہوتی ہے۔ ورنہ ہر شخص اپنے فہم میں خواہ کتنا ہی یکتا کیوں نہ ہو، قرآن کے مطالب حل کرنے میں اسوۂ رسول ﷺ کے سوا تسکین نہیں پاتا، مگر آپ کو حدیث میں کچھ ایسی باتیں نظر آئیں،

جو آپ کی دانست میں زمانہ حال کے خلاف تھیں، اس لیے آپ خلاف ہو گئے۔

پس ہم کو بھی چاہیے کہ آپ کی اس گزارش کی طرف توجہ کریں اور اپنی سمجھ کے مطابق آپ کی خدمت کریں۔ یہ شبہ جو ہم نے منکرین حدیث کی طرف سے نقل کیا ہے، ہر جگہ حدیث کا سرسری مطالعہ کرنے والوں کے دماغ میں چکر کھاتا ہے، بلکہ مدت سے کھا رہا ہے۔ اس کا اثر مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا رہتا ہے۔

اس شبہ کے اثرات

- دین تسلی بخش چیز نہیں۔ تسلی کے لیے کوئی اور راہ اختیار کرنی چاہیے۔ وہ دہریت ہے یا کوئی اور مسلک۔
- انبیاء کی باتیں ظاہری ہوتی ہیں۔ ان کا مقصد عوام کو تسلی دینا ہوتا ہے۔ ان کی بناء حقیقت پر نہیں ہوتی۔ باطنی گروہ کا یہی خیال ہے۔
- دین ایک وقتی چیز تھی، اس واسطے اس کی حفاظت نہیں ہوئی۔ پس اس وقت تسلی کے لیے کسی اور نبوت کی ضرورت ہے، خواہ ظلی یا بروزی ہو۔
- حدیثیں عصری علوم کے خلاف ہیں، اس لیے ان کے انکار کردینے میں ہی خلاصی ہے۔
- حدیث کا بالکلیہ انکار تو مناسب نہیں، کیونکہ اس میں مفید باتیں بھی ہیں۔ پس ان کے انکار اور تسلیم کے لیے ایسا قانون بنایا جائے، جو حسب موقع جہاں چاہا چسپاں کردیا، تاکہ ایسی احادیث سے خلاصی حاصل کرلی جائے، وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو حدیث دینی مزاج کے مطابق ہو وہ ٹھیک ہے اور جو دینی مزاج کے خلاف ہو وہ غلط ہے اور اس امر کا فیصلہ کرنے کے لیے ''مزاج رسول ﷺ کی شناسائی'' کا ملکہ ہونا چاہیے۔ پس مزاج شناسائی کے ملکہ کے بعد پھر سند کی

چنداں ضرورت نہیں رہتی۔ ایک منقطع اور ضعیف حدیث کو "صحیح" کہہ دینا اور صحیح السند کو "موضوع" قرار دینا، اس کو جائز ہوتا ہے۔

✦ تأویلیں کر کے حدیثوں کو درست کرنا۔

آخری گروہ حدیث کے منکرین میں داخل نہیں، کیونکہ تأویل ایک جائز امر ہے، مگر اس کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اور علوم حاضرہ کا حدیث کے ظاہری معنی کا مخالف ہونا، اس امر کا قرینہ ہے کہ حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں۔

صحت حدیث کی شرائط

ایک شبہ کا ازالہ

منکرین حدیث نے قران میں تأویل کا دروازہ کھول دیا۔ معجزات کی تاویلیں کرڈالیں، تاکہ قرآن میں کوئی چیز علوم حاضرہ کے خلاف نہ رہے اور احادیث کو ادنیٰ مخالفت کی بناء پر رد کردیا جائے۔

یہ شبہ چونکہ مذکورہ اثرات کا باعث ہے ،اس لیے مناسب ہے کہ ہم اس کی طرف زیادہ توجہ دیں، اور باقی اعتراضات کو فرعی اور ضمنی سمجھ کر نظر انداز کردیں۔ مگر ان کی تحریروں سے بعض عوام الناس جو اصل وجہ سے ناواقف ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ حدیث کے ظنی ہونے کی بحث تحقیقی طور پر کررہے ہیں۔ اس لیے ہم نے ان کے فرعی اعتراضات ''دین یقینی ہوتا ہے۔ حدیثیں ظنی ہیں، محرف ہیں'' کو پہلے لیا ہے اور حدیث کی حفاظت کی آٹھویں وجہ میں ان کا یہ شبہ ذکر کیا ہے۔

حفاظت حدیث کے لیے جو ہم نے آٹھ اسباب بیان کیے ہیں۔ ان میں ناظر بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ وہ احادیث جن کی صحت پر اتفاق ہے ، ثبوت میں یقینی ہیں، ظنی نہیں اور جن کی صحت میں اختلاف ہے، مگر ان میں از روئے قواعد محدثین صحت راجح ہے، ان سے بھی علم حاصل ہوسکتا ہے۔ اگرچہ ایسے علم کو منطق میں یقین نہیں کہتے۔ مگر وہ علم اس معنی میں ظنی بھی نہیں، جن کی مذمت کتاب وسنت میں وارد ہوئی ہے۔ پس احادیث کو ''ظن'' کہہ کر ٹال دینا، جہالت ہی ہے اور کچھ بھی نہیں۔

حدیث کی صحت کا معیار وہی شرائط ہیں، جن کا محدثین نے ذکر کیا ہے۔ بعض لوگ جو حدیث کی صحت کے لیے اور شرطوں کا اضافہ کرتے ہیں:

① قرآن کے خلاف نہ ہو۔

② عقل کے خلاف نہ ہو۔

غلط ہیں۔ کیونکہ استقراء سے محدثین نے ثابت کیا ہے کہ ان کی کوئی ضرورت نہیں۔ شرائط مذکورہ (جو محدثین کے نزدیک معتبر ہیں) کے پائے جانے کے بعد اب تک کوئی حدیث قرآن اور عقل کے خلاف نہیں پائی گئی۔ نیز یہ بحث ثبوت کے لیے ہے اور ثبوت کے لیے سند کی ضرورت ہوتی ہے۔ دلالت کی بحث الگ ہے۔ قرآن اور عقل کی مخالفت کی بحث دلالت کے متعلق ہے۔

کوئی صحیح حدیث خلافِ قرآن نہیں

اگر کوئی صحیح حدیث ظاہری مفہوم کے اعتبار سے قرآن کے خلاف معلوم ہوتی ہو، تو اس وقت دو ہی صورتیں ہوں گی:

١...... یا تو حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں ہوگا۔

٢...... یا قرآن کا مطلب کچھ اور ہوگا۔

جیسے قرآن کریم کی ایک آیت دوسری آیت کے خلاف معلوم ہوتی ہے، تو اس وقت بھی یہی کہا جائے گا کہ ان دونوں آیتوں میں سے ایک کا مفہوم وہ نہیں جو سمجھا جا رہا ہے، یہ نہیں کہا جائے گا کہ ایک آیت معاذ اللہ صحیح نہیں۔

دیکھیں! قرآن مجید میں مندرجہ ذیل آیتوں میں بظاہر تخالف معلوم ہوتا ہے، مگر اپنے اپنے محل پر رکھنے سے اختلاف اٹھ جاتا ہے۔

پہلا اختلاف

﴿ فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ ﴾ ❶

''ہم نے تجھ سے پردہ اٹھا دیا ہے۔ تیری نظر آج تیز ہے۔''

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن کافر کی نظر تیز ہوگی۔

اس آیت کے خلاف دوسری آیت یہ ہے:

﴿ وَنَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَعْمٰى ﴾ ❷

''قیامت کے دن اس کو اندھا اٹھائیں گے۔''

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر قیامت کے دن نابینا ہوگا۔

دوسرا اختلاف

﴿ فَلَا اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ﴾ ❸

''اس دن نہ ان میں نسبیں ہوں گی، نہ ایک دوسرے سے سوال کریں گے۔''

اس آیت میں آپس میں سوال کرنے کی نفی کی گئی ہے۔

اس آیت کے خلاف دوسری آیت یہ ہے:

﴿ وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ ﴾ ❹

''ایک دوسرے پر متوجہ ہو کر سوال کریں گے۔'' اس آیت میں سوال کرنے کا ذکر ہے۔

تیسرا اختلاف

﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ عُمْيًا وَّبُكْمًا

---

❶ قٓ:٢٢

❷ طٰهٰ:١٢٤

❸ المؤمنون:١٠١

❹ الصافات:٢٧

وَّصُمًّا﴾ ❶

''قیامت کے دن ان کو منہ کے بل اندھے بہرے گونگے اٹھائیں گے۔''

اس آیت میں یہ ذکر ہے کہ کافر بہرے ہوں گے، یعنی سننے کی نفی ہے۔

اس آیت کے خلاف دوسری آیت یہ ہے:

﴿ اَسْمِعْ بِهِمْ وَ اَبْصِرْ یَوْمَ یَاْتُوْنَنَا ﴾ ❷

''جس دن ہمارے پاس آئیں گے، بڑے سننے دیکھنے والے ہوں گے۔''

جس طرح مذکورہ آیات میں ایک آیت بظاہر دوسری کے خلاف معلوم ہوتی ہے، مگر ان میں تطبیق ہوسکتی ہے کہ ان آیتوں کے اوقات الگ الگ ہوں۔ کیونکہ قیامت کا دن بہت لمبا ہوگا، کبھی کافر بہرے، گونگے، اندھے ہوں گے اور کبھی دیکھنے، سننے، سوال کرنے کی طاقت مل جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی صحیح حدیث بظاہر قرآن کے خلاف معلوم ہو، تو تطبیق بیان ہوسکتی ہے۔ اس لیے جن لوگوں نے حدیث کی صحت کے لیے یہ شرط لگائی کہ قرآن کے خلاف نہ ہو، صحیح نہیں، کیونکہ کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں، جو بظاہر قرآن کے خلاف ہو اور تطبیق نہ ہو سکے۔ ❸

---

❶ الإسراء: ۹۷

❷ مریم: ۳۸

❸ بعض لوگ اس قاعدہ کی بنیاد ایک حدیث سے نکالتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب تم مجھ سے حدیث بیان کرو، تو قرآن کے ساتھ اس کا مقارنہ و موازنہ کرکے دیکھو، اگر قرآن کے مطابق ہو، تو اس کو قبول کرلو اور اگر خلاف ہو، تو اسے رد کردو'' یہ حدیث قطعاً رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، بلکہ بے دین اور زندیق لوگوں نے اپنے پاس سے گھڑ کر رسول اللہ ﷺ کے ذمہ لگائی ہے۔ امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: ''اسے زندیق لوگوں نے گھڑا ہے۔'' امام خطابی اور صغانی نے بھی یہی بات فرمائی ہے۔ اسی طرح امام شافعی، عبدالرحمن بن مهدی، ابن عبدالبر، ابن حزم، مجد الدین فیروز آبادی اور حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو موضوع اور ضعیف قرار دیا ہے۔

امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اسی حدیث کا معنی اس حدیث کو باطل قرار دیتا ہے، کیونکہ اس میں ہے ←

کوئی صحیح حدیث خلافِ عقل نہیں

یہی حال اس شرط کا ہے کہ عقل کے خلاف نہ ہو۔ کیونکہ ایسی کوئی صحیح حدیث نہیں پائی گئی، جو حقیقتاً عقل کے خلاف ہو۔ ہاں بعض حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر عقل کے خلاف ہیں، مگر حقیقت میں عقل کے خلاف نہیں۔ جس طرح قرآن کی بعض آیات بھی بعض لوگوں کے ہاں بظاہر عقل کے خلاف معلوم ہوتی ہیں، مگر حقیقت میں خلاف نہیں ہوتیں۔

اس کی مثالیں

یہاں سمجھنے کے لیے دو آیتیں لکھی جاتی ہیں، جو بظاہر عقل کے مخالف معلوم ہوتی

← کہ قرآن پر پیش کرنے کے بعد حدیث کو قبول کرو، جب ہم نے اس حدیث کو قرآن پر پیش کیا، تو یہ اس آیت کے خلاف ہے: ﴿ وَ مَا اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[اللہ کا رسول جو تم کو دے اسے لے لو اور جس سے منع کرے، اس سے رک جاؤ۔] اس آیت میں مطلقاً یہ حکم ہے کہ جو اللہ کا رسول تمھیں حکم دے اسے قبول کرو، یہ نہیں لکھا کہ قرآن پر پیش کرو، لہٰذا یہ حدیث خود ہی باطل ہوگئی۔'' امام خطابی فرماتے ہیں: اس حدیث کو رد کرنے کے لیے یہ حدیث کافی ہے: ''أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ '' [مجھے کتاب اور اس کے ساتھ کتاب جیسی چیز (سنت) بھی دی گئی ہے۔](الرسالة:۱/۲۲۲، الإحكام لابن حزم: ۲/۷٦، سفر السعادة:٤٦، الموافقات: ٤/١٨، كشف الخفاء:٢/٢٣٣٧، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة :٢٩١ (٧٠) إرشاد الفحول:٥٣، تذكرة الموضوعات:١٨٧، عون المعبود:١٢/٢٣٢)

ستم کی بات تو یہ ہے کہ بعض اہل اصول نے بھی اس حدیث کو اپنی کتب میں درج کر دیا ہے، (أصول البزدوي: ١٧٥، ٢٢٢، المحصول:٣/١٤١، نیز دیکھیں: كشف الأسرار: ٣/١٠، أصول السرخسي:١/٣٦٥، ٢/٦٨، الإبهاج:٢/١٧٣، الإحكام للآمدي: ٢/٣٤٩) جس سے حدیث کے استخفاف اور استحقار بلکہ انکار کی راہیں کھلتی ہیں۔ ایسے اصولیوں نے یہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ یہ قاعدہ بنا دیا کہ خبر واحد اس وقت قابل عمل ہوگی، جب قرآن، سنت مشہورہ اور ظاہر کے خلاف نہ ہو۔ (أصول السرخسي: ١/٣٦٤، ٣٦٨)، أصول الشاشي: ٢٨٠)إنا لله و انا اليه راجعون !

ہیں، مگر حقیقت میں مخالف نہیں۔

پہلی آیت

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰهَا وَلٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ ﴾ ❶

''اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو اس کی ہدایت عطا کرتے۔ لیکن میں نے یہ بات کہی ہے کہ میں ضرور جہنم کو تمام جنوں اور انسانوں سے بھروں گا۔''

اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کا معاملہ انسان کے اختیار سے باہر ہے، انسان نیکی اور بدی میں مجبور ہے، مگر یہ بات کہ انسان مجبور ہے، عقل کے خلاف ہے، کیونکہ ہم سمجھتے ہیں کہ ہر انسان نیکی اور بدی میں اختیار رکھتا ہے۔ یہ فطری بات ہے۔

مگر حقیقت میں یہ آیت عقل کے خلاف نہیں، کیونکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر ہم چاہتے تو ہر ایک کو ہدایت اختیار کرنے میں مجبور کر دیتے، مگر ایسا نہیں کیا، بلکہ انسان کو مختار بنا دیا ہے، تاکہ اپنی مرضی سے ہدایت اور گمراہی کو اختیار کرے، جو گمراہی کو اختیار کرے، ان سے جہنم بھری جائے گی۔ اگر انسان کو اختیار نہ دیا جاتا، تو جہنم میں ڈالنا بے معنی ہوتا۔

دوسری آیت

﴿ حَتّٰى اِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾ ❷

''یہاں تک کہ جب (ذوالقرنین) سورج کے غروب کی جگہ پر پہنچا، تو اس کو

❶ السجدة: ١٣

❷ الكهف: ٨٦

کیچڑ والے چشمہ میں غروب ہوتا پایا۔“

اس آیت سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی وقت سورج کیچڑ والے چشمہ میں غائب ہوجاتا ہے اور یہ واقعہ کے خلاف ہے۔ جو واقعہ کے خلاف ہو، وہ امر عقل کے بھی خلاف ہوتا ہے۔ مگر حقیقت میں یہ آیت عقل کے خلاف نہیں، کیونکہ اس آیت میں یہ ذکر نہیں کہ سورج واقعی غائب ہوجاتا ہے، بلکہ یہ ذکر ہے کہ سورج کو کیچڑ والے چشمہ میں ڈوبتا ہوا پایا، یعنی دیکھنے میں ایسا محسوس ہوتا تھا، نہ حقیقت میں۔

یہی حال ان احادیث کا ہے جو بظاہر عقل کے خلاف معلوم ہوتی ہیں، مگر بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ عقل کے خلاف نہیں۔ پس حدیث کی صحت کے لیے یہ شرط لگانا کہ ”عقل کے خلاف نہ ہو“ صحیح نہیں۔

عموم بلویٰ اور تعددِ رواۃ

بعض علماء نے جو حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے یہ شرط پیش کی ہے کہ ”حدیث میں ایسے واقعہ کا ذکر نہ ہو، جس کے بیان کرنے والے بہت ہوسکتے ہوں، مگر یہاں صرف ایک دو ہی ہوں، بلکہ ایسی صورت میں بیان کرنے والے بہت ہونے چاہییں“[1] محدثین کے نزدیک صحت کے لیے یہ شرط نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک واقعہ کا علم تو بہت آدمیوں کو ہوتا ہے، مگر اس واقعہ کے بیان کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، جب ضرورت ہوئی، تو اس واقعہ کے جاننے والوں میں صرف دو باقی رہ گئے۔ پس لامحالہ ایسی صورت میں ان ایک دو ہی سے علم حاصل ہوسکتا ہے۔ اگرچہ اس کے جاننے والے بہت تھے۔ اس لیے یہ شرط بھی صحیح نہیں۔

[1] دیکھیں: أصول السرخسي: ۱/۳۶۹، الإحکام للآمدي: ۲/۱۲۴، التبصرة للشیرازي: ۳۱٤ (مسألة: ۱۰) المحصول لابن العربي: ۱۱۷ المحصول للرازي: ۵/۸۵، المستصفی: ۱۳۵، روضة الناظر: ۱/۱۲۷

چھوٹا عمل اور زیادہ ثواب:

بعض نے یہ شرط بھی بڑھائی ہے کہ چھوٹے چھوٹے عمل پر بڑے اجر کا وعدہ نہ ہو۔ [1] مگر یہ شرط بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ قرآن مجید میں بھی بعض جگہ چھوٹے چھوٹے عمل پر بڑے بڑے اجر کا وعدہ ہے:

﴿ وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَ تُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّاٰتِكُمْ﴾ [2]

''اگر تم صدقہ چھپا کر فقیروں کو دو گے، تو تمہارے لیے بہتر ہوگا اور تم سے تمہاری برائیوں کو دور کرے گا۔''

﴿اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ﴾ [3]

''نیکیاں برائیوں کو لے جاتی ہیں۔''

اصل غلطی کی وجہ یہ ہے کہ کسی نیکی یا بدی کا چھوٹا یا بڑا ہونا اس اثر کے اعتبار سے ہے، جو انسان کی روح پر پڑتا ہے، جس کی بناء پر قیامت کے دن جزا و سزا ملے گی، مگر اس کی حقیقت کما حقہ دنیا میں معلوم نہیں ہوسکتی۔ اسی لیے نیکی و بدی کی تعیین اور اس کے چھوٹا بڑا معلوم کرنے کے لیے وحی کی ضرورت ہے۔

اور انسان عام طور پر کسی نیکی و بدی کے چھوٹا یا بڑا ہونے میں اس کے اخلاقی، معاشی و سیاسی وغیرہ محسوس اثرات کو دیکھتا ہے اور روحانی اثرات کو نہیں دیکھتا۔ اس لیے یہ شرط بھی غلط ہے۔

پس ثابت ہوا کہ حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے محدثین نے جو شرطیں لگائی ہیں، ان کے موجود ہونے کے بعد کسی مزید شرط کی ضرورت نہیں۔

---

[1] فتح المغيث: ١/٢٦٩، تدريب الراوي: ١/٢٧٦، توضيح الأفكار: ٢/٩٤

[2] البقرة: ٢٧١

[3] هود: ١١٤

فضائل اعمال میں ضعیف حدیث

بعض محدثین نے فضائل اعمال میں حدیثوں کے قبول کرنے میں جو کہا ہے کہ ہم نرمی کرتے ہیں۔ ❶ ان کا یہ مطلب نہیں کہ رواۃ پر حکم لگانے میں نرمی کرتے ہیں۔ رواۃ پر حکم لگانے میں تو سب جگہ برابری ہوتی ہے۔ بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اصل عمل اگر کتاب و سنت میں مذکور ہو اور اس کی فضیلت میں اگر ایسے راوی سے کوئی حدیث آئی ہو، جس کے حافظہ میں کچھ کمی ہے، تو ایسے راوی کی روایت فضائل اعمال میں لے لیتے ہیں۔ ❷ اصل عمل چونکہ کتاب و سنت صحیحہ سے ثابت ہوتا ہے، اس لیے اس حدیث کے بیان کرنے سے دین میں کمی و بیشی نہیں ہوتی، باقی رہا یہ سوال کہ اس عمل کی فضیلت کا اعتقاد ایک ایسی حدیث سے پیدا ہوگا جو زیادہ قوی نہیں۔ تو اس کے متعلق معلوم ہونا چاہیے کہ اعتقادات میں یقین کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس ایسی حدیث سے اس عمل کی فضیلت کا اعتقاد نہیں پیدا ہوسکتا۔ اور اس نرمی سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ موضوعات کو بھی لے لیا جائے، کیونکہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ موضوع حدیث کا (بدوں اس کے کہ اس کے موضوع ہونے کا بیان کیا جائے) ذکر کرنا حرام ہے۔ ❸

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جب کوئی حدیث محدثین کے طریق پر صحیح ہوگی،

---

❶ الكفاية: ١٣٣، المقنع لابن الملقن: ١٠٤، مقدمة ابن الصلاح: ٦٠، الشذا الفياح: ١/٢٣٢، النكت للزركشي: ٢/٣٠٨، تدريب الراوي: ١/٢٩٨

❷ بعض علماء نے ضعیف حدیث پر عمل کی مندرجہ ذیل شرائط ذکر کی ہیں: (۱) حدیث کا ضعف شدید نہ ہو۔ (۲) شریعت اس حدیث کی اصل موجود ہو۔ (۳) عمل کے وقت حدیث کے عدم ثبوت کا اعتقاد رکھا جائے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں صحیح الترغیب والترہیب لألبانی: ۱/۴۷)

❸ علوم الحديث لابن الصلاح: ٥٨، التقييد والإيضاح: ٣٤٥ الشذا الفياح: ١/٢٢٣، المقنع لابن الملقن: ٢٣٢، تدريب الراوي: ١/٢٧٤

تو اس سے علم حاصل ہوگا اور بعض قرائن سے یقینی ہوجائے گی، جیسا کہ "صحیحین" کی وہ حدیثیں جن پر تنقید نہیں ہوئی، وہ سب کی سب یقینی ہیں۔

ملا علی قاری کی عبارت کی توضیح

ملا علی قاری کی عبارت (جو منکرین حدیث اپنے اس خیال کی تائید میں پیش کرتے ہیں کہ حدیثوں کی صحت محدثین کے نزدیک بھی ظنی ہے) ذیل میں ذکر کرکے اس کا جواب لکھا جاتا ہے کہ:

"یہ سب کچھ محدثین کو اسناد پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے، ورنہ یقین کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ جس کو صحیح کہتے ہیں، موضوع ہو اور جس کو وہ موضوع کہتے ہیں، صحیح ہو۔" ❶

قبل اس کے کہ ہم ملا علی قاری رحمہ اللہ کی عبارت کا جواب لکھیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اصل عبارت مع ترجمہ ذکر کردیں:

فإن هذا كله بحسب ما يظهر للمحدثين من حيث نظرهم إلى الإسناد و إلا فلا مطمع للقطع فى مقام الإسناد لتجويز العقل أن يكون الصحيح في نفس الأمر ضعيفا أو موضوعا والموضوع صحيحا مرفوعا إلا الحديث المتواتر فإنه في إفادة العلم اليقيني يكون مقطوعا" ❷

"کسی حدیث کو صحیح کہنا یا موضوع کہنا، اس کی بناء اس امر پر ہے، جو محدثین کو اسناد پر نظر کرنے سے ظاہر ہو، ورنہ مقام اسناد میں قطع کی طرف نظر نہیں ہوتی، کیونکہ عقل کے ہاں یہ جائز ہے کہ ایک صحیح حدیث

---

❶ مقام حدیث: ۱/۱۹۸، موضوعات کبیر: ۱٦ (مؤلف)

❷ موضوعات کبیر: ۱۸ (مؤلف) الموضوعات للقاري: ۹۹

حقیقت میں ضعیف یا موضوع ہو اور موضوع، صحیح مرفوع ہو۔ صرف متواتر حدیث ہی علم یقینی کا فائدہ دینے میں قطعی ہوتی ہے۔''

ملا علی قاری نے اس عبارت میں مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں:

1. محدثین نے جو فیصلہ کیا ہے، وہ فیصلہ اسناد کو مدنظر رکھ کر کیا گیا ہے۔
2. یہ فیصلہ قطعی نہیں ہوسکتا ہے۔
3. ممکن ہے کہ نفس امر میں بات اس کے خلاف ہو۔
4. صرف متواتر حدیث ہی علم یقینی پیدا کرنے میں قطعی کہی جاسکتی ہے۔

○ ملا علی قاری ان حدیثوں کے متعلق کہہ رہے ہیں۔ جہاں محدثین کا فیصلہ صرف اسناد کی بناء پر ہے، مگر جس جگہ فیصلہ دوسرے قرائن کی بناء پر ہو، اس کے متعلق یہ ان کا فتویٰ نہیں، محدثین نے صحیحین کی ان حدیثوں کو جن پر انتقاد نہیں ہوا، صرف اسناد کی بناء پر یقین کے لیے مفید ہونا بیان نہیں کیا، بلکہ دوسرے قرائن کی بناء پر کیا ہے، جن قرائن سے ایک قرینہ اہل فن کا اجماع ہے۔

○ پھر ''قطع'' کا لفظ جو ملا علی قاری کی عبارت میں ہے۔ وہ ایک مجمل لفظ ہے۔ اصول فقہ میں قطع کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ جو حکم لگایا گیا ہے، اس کے خلاف کوئی احتمال نہ ہو۔ اس معنی سے تو صرف محکم کو ''قطعی'' کہنا پڑے گا۔ ظاهر اور نص کو قطعی نہیں کہہ سکتے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ جو حکم لگایا گیا ہے، اس کے خلاف کوئی ایسا احتمال نہ ہو، جس پر کوئی دلیل ہو۔ کسی ایسے احتمال کا ہونا جس پر دلیل نہ ہو، قطع کے منافی نہیں۔ پس ہماری بحث ''قطع'' میں دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے اور ملا علی قاری کی بحث ''قطع'' میں پہلے معنی کی بناء پر ہے۔

" إن القطع يطلق على معنيين : نفي احتمال الغير مطلقا و نفي احتمال الغير احتمالا ناشئا عن دليل" ❶

"قطع کے دو معنی ہیں :ایک یہ کہ دوسری جانب کا بالکل احتمال نہ ہو، دوسرا یہ کہ ایسا احتمال نہ ہو جس کی کوئی دلیل ہو۔"

اس کی مثال سنیے:

ایک شخص نے کہا کہ "زید عالم" ہے۔ اب "زید" اور "عالم" دونوں لفظ عام ہیں، ان کا معنی ظاہر ہے اور اس کلام کا مطلب بھی ظاہر ہے کہ زید کے لیے علم ثابت ہے اور یہ مراد اس کلام سے سمجھی جاتی ہے۔ قطع کے دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ مفہوم قطعی ہے۔ کیونکہ اس مفہوم کے علاوہ کسی دوسرے مفہوم پر کوئی دلیل نہیں اور قطع کے پہلے معنی کے لحاظ سے یہ مفہوم قطعی نہیں، کیونکہ مجازی معنی کا احتمال بھی ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ زید سے مراد اس کا ساتھی ہو یا عالم سے مراد اس کا باعمل ہونا مراد ہو، لیکن یہ احتمالات بے دلیل ہیں۔ اس لیے عرف میں عام طور پر "قطع" بولا کر دوسرا معنی ہی مراد لیا جاتا ہے۔ چنانچہ اصول فقہ میں لکھا ہے:

" أما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لأنه لا ينافي القطعية" ❷

"جس بیان سے ایسا احتمال اٹھ جائے جو بلا دلیل ہو (یعنی تقریر) اور جس میں بیان سے معنی بدل جائے، خاص میں وہ احتمال قائم رہتا ہے، کیونکہ یہ احتمال قطعی ہونے کے منافی نہیں۔"

پس ملا علی قاری نے "قطع" کا لفظ بول کر پہلا معنی مراد لیا ہے۔ دوسرا معنی مراد

❶ قمر الاقمار بر حاشية نور الأنوار: ١٥ (مؤلف)

❷ نور الأنوار: ٥ (مؤلف)

نہیں لیا۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے محدثین کا یہ فیصلہ قطعی ہے اور قرائن کی بناء پر پہلے معنی کے اعتبار سے بھی قطعی ہوگا۔

○ امکان، قطع کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ حکم واقعات کے اعتبار سے ہوتا ہے اور امکان عقلی احتمال کا کام ہے۔ اسی وجہ سے محدثین نے صحیحین کی احادیث کی صحت کو قطعی کہا ہے۔

شاہ ولی اللہ کہتے ہیں:

" أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع مافيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع " ❶

''محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیحین کی متصل مرفوع حدیثیں قطعی طور پر صحیح ہیں۔''

قرائن کے اعتبار سے تو ''قطع'' کے پہلے معنی کے اعتبار سے بھی یہ حدیثیں قطعی ہیں۔

○ متواتر حدیثوں کی گنتی بھی بہت ہے۔ شریعت کا اکثر حصہ متواتر ہے۔ کچھ روایت کے ساتھ اور بہت سا حصہ تواتر وتعامل کے ساتھ۔

اسی طرح وہ حدیثیں جن پر امت کا اجماع ہے، وہ بھی یقینی ہیں، ظنی نہیں، اسی طرح وہ حدیثیں جن کے لیے ایسے قرینے پائے جائیں، جن سے ان کی قطعیت ثابت ہوتی ہو۔

وضعِ حدیث کا حکم

مگر یاد رکھنا چاہیے کہ کسی حدیث کو موضوع کہنے کا ہر جگہ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ یہ حدیثیں فی الواقع وضعی ہے۔ کیونکہ محدثین کی اصطلاح میں وہ حدیث موضوع ہوتی

❶ حجة الله البالغة: ١١٦ (مؤلف)

ہے، جس کی سند میں ایسا راوی منفرد ہو، جس کے متعلق یہ ثابت ہو چکا ہو کہ وہ حدیثیں بناتا ہے۔ اگرچہ یہ ثابت نہ ہو کہ یہ خاص حدیث بھی اس نے بنائی ہے۔ اگر کوئی خاص قرینہ اس حدیث کے جعلی اور وضعی ہونے کا نہ ہو، تو محض اس کی سند میں کسی کذاب یا وضاع کے آجانے سے جو حدیث کو موضوع کہا جاتا ہے، یہ حکم ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے بعض حدیثوں کے متعلق محدثین کا اختلاف ہو جاتا ہے۔ بعض اس کو موضوع کہتے ہیں اور بعض اس کے موضوع ہونے کا انکار کر دیتے ہیں۔ کیونکہ بعض سندوں میں اگر کوئی ایسا راوی ہو جو حدیثیں بناتا ہے۔ اگر محدث کو فقط اس کا علم ہوگا، تو وہ اس کو موضوع قرار دے گا اور جس محدث کو اس حدیث کی دوسری سند مل گئی، جس میں وہ جھوٹا راوی نہیں، تو وہ اس حدیث کو موضوع نہیں کہے گا۔ ایسی صورت میں دوسرے محدث کے فیصلہ کو ترجیح ہوگی۔

اگر اس حدیث کی ایک سند ہو، تو اس صورت میں جس نے موضوع کہا ہے، اس کا حکم زیادہ راجح ہوگا، مگر صحت کا حکم جو محدثین لگاتے ہیں، اس میں اطمینان کر کے لگاتے ہیں اور یہاں اطمینان ہو بھی سکتا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

> ''میں نے اپنی کتاب ''صحیح'' میں جو حدیث لکھی ہے، پہلے اس کی صحت کا یقین کر لیا ہے، تو بعد میں لکھی ہے۔'' [1]

ابن جوزی نے بہت سی روایات کو جو دراصل موضوع نہیں، غلطی سے موضوع لکھ دیا ہے اور بہت سی موضوع روایات کو چھوڑ بھی دیا ہے، یعنی جتنی ان کو موضوع حدیثیں معلوم ہوئیں، ان کو لکھ دیا اور جن کا علم نہ ہوا، ان کو چھوڑ دیا اور جن کا موضوعات میں ذکر کیا، ان میں بھی بعض جگہ غلطی کر گئے، امام سیوطی نے ان پر تعقب

[1] هدي الساري: ١/ ٣٤٧، ٤٨٩

کیا۔ ان کی بیان کردہ بعض حدیثیں جن کو وہ موضوع سمجھتے تھے، ان کے متعلق ثابت کیا کہ یہ موضوع نہیں۔

پھر موضوعات کا تذکرہ صحیح حدیثوں کے غیر معتبر ہونے میں فضول ہے۔ کیونکہ جو حدیثیں بالاجماع صحیح ہیں، ان کو کسی نے موضوع نہیں کہا۔ اسی طرح جو لوگ دوسری یا تیسری صدی میں صحابی کہلائے۔ ان کی حدیثیں محدثین نے اپنی صحیح کتابوں میں نہیں لکھیں، اگر کسی شخص نے ایسے صحابیوں کی صحبت کی ہے، تو اس کی ایسی حدیثوں کا جن کو وہ ایسے جعلی صحابیوں سے بیان کرتا ہے، کوئی اعتبار نہیں کیا گیا۔

صحت حدیث کے متعلق ایک اور نقطہ نظر

''مقام حدیث'' میں ایک جگہ مودودی صاحب کی عبارت سے اپنی تائید پیش کی ہے، اگرچہ وہ تائید ڈوبتے کو تنکے کا سہارے کی طرح ہے، مگر بعض لوگوں کی غلط فہمی کا ڈر ہے۔ اس لیے ہم یہاں پہلے ان کی تائیدی عبارت نقل کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی تردید کرتے ہیں۔

مولوی مودودی صاحب کی عبارت

''یہ تو اس گروہ کا حال تھا جو احادیث کو اصولی ظنیت کی بناء پر بالکلیہ رد کردینا چاہتا ہے۔ اب دوسرے گروہ کو لیجیے جو دوسری انتہاء کی طرف گیا ہے۔ یہ لوگ محدثین کی اتباع میں جائز حد سے بہت زیادہ تشدد اختیار کرتے ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ محدثین کرام نے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کرکے رکھ دیا ہے۔ ایک ایک حدیث کو چھانٹ کر وہ بتا چکے ہیں کہ کون کس حد تک قابل اعتبار ہے اور کون کس حد تک ناقابل اعتبار۔

اب ہمارا کام صرف یہ ہے کہ ان بزرگوں نے احادیث کے جو درجے مقرر کردیے ہیں، انہیں کے مطابق ہم ان کو اعتبار اور صحت کا مرتبہ دیں۔ مثلاً جو قوی الاسناد ہے، اس کے مقابلہ میں ضعیف الاسناد کو چھوڑ دیں، جسے وہ صحیح قرار دے گئے ہیں، اسے صحیح تسلیم کریں اور جس کی صحت میں وہ قدح کرگئے ہیں، اس سے بالکل استناد نہ کریں۔ ان کے معروف کو معروف اور ان کے منکر کو منکر مانیں۔ رواۃ کے عدل وضبط اور ثقاہت کے متعلق جن جن آراء کا

وہ اظہار کر گئے ہیں، ان پر گویا ایمان لے آئیں۔ ان کی نگاہ میں احادیث کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کا جو معیار ہے، ٹھیک ٹھیک اسی معیار کی ہم بھی پابندی کریں، مثلاً مشہور کو شاذ پر، مرفوع کو مرسل پر اور مسلسل کو منقطع پر لازماً ترجیح دیں اور ان کی کھینچی ہوئی حد سے یکسر تجاوز نہ کریں۔ یہی وہ مسلک ہے، جس کی مخالفت جناب پرویز کرنا چاہتا ہے اور حق یہ ہے کہ ان کی مخالفت بالکل جائز ہے۔ ❶ محدثین رحمہم اللہ کی خدمات مسلّم۔ یہ بھی مسلّم کہ نقدِ حدیث کے لیے جو مواد انہوں نے فراہم کیا ہے، وہ صدرِ اول کے اخبار و آثار کی تحقیق میں بہت کار آمد ہے۔ کلام اس میں نہیں، بلکہ صرف اس امر میں ہے کہ کلیتہً ان پر اعتماد کرنا کہاں تک درست ہے۔ وہ بہر حال تھے تو انسان ہی۔ انسانی علم کے لیے جو حدیں فطرتاً اللہ نے مقرر کر رکھی ہیں، ان سے آگے تو وہ نہیں جا سکتے تھے۔ انسانی کاموں میں جو نقص فطرتی طور پر رہ جاتا ہے، اس سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے۔ پھر آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جسے وہ صحیح قرار دیتے ہیں، وہ حقیقت میں بھی صحیح ہے۔ صحت کا کامل یقین تو خود ان کو بھی نہ تھا۔ وہ بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہتے تھے کہ اس حدیث کی

---

❶ مقام حدیث: (۱/ ۸۸) میں یہ عبارت مودودی صاحب کے مضمون ''مسلکِ اعتدال'' سے نقل کی گئی ہے۔ پہلی مرتبہ یہ مضمون ''ترجمان القرآن'' (مئی ۱۹۳۷ء) میں شائع ہوا تھا، بعد میں یہ مضمون ''تفہیمات'' (۱/ ۳۵۰)، میں درج کر دیا گیا، مودودی صاحب کی مذکورہ بالا نقل کردہ عبارت میں ''مقام حدیث'' کے اندر یہ الفاظ ہیں: ''یہی وہ مسلک ہے، جس کی مخالفت جناب پرویز کرنا چاہتے ہیں، اور حق یہ ہے کہ ان کی مخالفت بالکل جائز ہے'' انھوں نے یہ الفاظ ''ترجمان القرآن'' کے حوالہ سے نقل کیے ہیں، لیکن '' تفہیمات'' میں مندرج اس مضمون کے الفاظ یہ ہیں: ''یہی وہ مسلک ہے، جس کی شدت نے بہت سے کم علم لوگوں کو حدیث کی کلی مخالفت یعنی دوسری انتہاء کی طرف دھکیل دیا ہے۔'' (تفہیمات: ۱/ ۳۵۶)، مطبوعہ: اسلامک پبلیکیشنز لاہور، اٹھارہویں طبعہ: ۱۹۹۳ء) واللہ اعلم!

صحت کا ظن غالب ہے۔ مزید برآں یہ ظن غالب جس بناء پر ان کو حاصل ہوتا تھا، وہ بلحاظ روایت تھا، نہ کہ بلحاظ درایت۔ ان کا نقطہ نظر زیادہ تر اخباری ہوتا تھا۔ فقہ ان کا اصل موضوع ہی نہ تھا، اس لیے فقیہانہ نقطۂ نظر سے احادیث کے متعلق رائے قائم کرنے میں وہ فقہاء مجتہدین کی بہ نسبت کمزور تھے۔ بس ان کے کمال کا جائز اعتراف کرتے ہوئے یہ ماننا پڑے گا کہ احادیث کے متعلق جو کچھ بھی تحقیقات انہوں نے کی ہیں، ان میں دو طرح کی کمزوریاں موجود ہیں۔ ایک بلحاظ اسناد، دوسرے بلحاظ تفقہ۔

اس مطلب کی توضیح کے لیے ہم ان دونوں حیثیتوں کے نقائص پر تھوڑا سا کلام کریں گے۔ کسی روایت کو جانچنے میں سب سے پہلے جس چیز کی تحقیق کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ روایت جن لوگوں کے واسطے سے آئی ہے، وہ کیسے لوگ ہیں۔ اس سلسلہ میں متعدد حیثیات سے ایک ایک راوی کی جانچ کی جاتی ہے:

- وہ جھوٹا تو نہیں ہے؟
- روایت بیان کرنے میں غیر محتاط تو نہیں؟
- فاسق اور بدعقیدہ تو نہیں؟
- وہمی یا ضعیف الحفظ تو نہیں؟
- مجہول الحال ہے یا معروف الحال؟

ان تمام حیثیات سے رواۃ کے احوال کی جانچ پڑتال کر کے محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا ہے، جو بلاشبہ نہایت بیش قیمت ہے، مگر اس میں کون سی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔

اول تو رواۃ کی سیرت اور ان کے حافظہ اور ان کی دوسری باطنی خصوصیات کے متعلق بالکل صحیح علم حاصل ہونا مشکل۔ دوسرے خود وہ لوگ جو ان کے متعلق

رائے قائم کرنے والے تھے، انسانی کمزوریوں سے مبرا نہ تھے۔ نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا اور اس بات کا قوی امکان تھا کہ اشخاص کے متعلق اچھی یا بری رائے قائم کرنے میں ان کے جذبات کا بھی کسی حد تک دخل ہوجائے۔ یہ امکان محض امکان عقلی نہیں ہے، بلکہ اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ بارہا یہ امکان فعل میں آ گیا ہے۔

حماد جیسے بزرگ تمام علماء حجاز کے متعلق رائے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے پاس علم نہیں۔ تمہارے بچے بھی ان سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔ ❶ عطاء، طاؤس اور مجاہد جیسے فضلاء کے حق میں بھی ان کی یہی رائے ہے۔ یہ حماد کون ہیں؟ امام ابوحنیفہ کے استاد اور النخعي کے جان نشین۔ ❷

امام زہری کو دیکھیے، اپنے زمانے کے اہل مکہ پر ریمارک کرتے ہیں:

" ما رأيت أنقض لعرى الإسلام من أهل مكة" ❸

---

❶ سير أعلام النبلاء: ٥/٢٣٤، امام مغيرة حماد بن أبي سليمان سے یہ قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: یہ بات ان کی سرکشی پر دلالت کرتی ہے!! اس کے بعد حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: مغیرہ نے سچ کہا ہے!! (جامع بيان العلم: ٢/١٠٩٤، ١٠٩٥)

❷ حماد بن أبي سليمان، امام ابراہیم النخعي کے شاگرد تھے، امام نخعی اپنے وقت میں اہل سنت کے کبار ائمہ سے تھے، لیکن ان کی وفات کے بعد حماد بن ابی سلیمان نے سلف صالحین کا عقیدہ چھوڑ کر ''مرجئہ'' کا عقیدہ اختیار کر لیا تھا، اور اپنے پہلے عقیدہ کو برملا ''باطل'' کہتے تھے۔ دوسروں کو بھی ''مرجئہ'' کے عقائد کی دعوت دیا کرتے تھے اور فرماتے: اگر میرے استاذ ابراہیم نخعی زندہ ہوتے تو وہ بھی یہی عقیدہ اختیار کرتے۔'' نسأل الله العافية۔ دیکھیں: سير أعلام النبلاء: ٥/٢٣١۔

❸ جامع بيان العلم: ٢/١٠٩٨، امام ابن عبدالبر فرماتے ہیں: شاید امام زہری نے اس لیے یہ کہا ہے کہ جب ان کو معلوم ہوا کہ علماء مکہ "صرف" اور "متعة النساء" جیسے مسائل پر عمل کرتے ہیں۔

''میں نے اسلام کی رسی (حلقہ) کو توڑنے والے، مکہ والوں سے زیادہ کسی اور کو نہیں دیکھا۔''

حالانکہ اس وقت مکہ مکرمہ جلیل القدر علماء وصلحاء سے خالی نہ تھا۔

شعبی اور ابراہیم النخعی دونوں بڑے درجہ کے لوگ ہیں، مگر ایک دوسرے پر کس طرح چوٹ کرتے ہیں۔

شعبی کہتے ہیں کہ ابراہیم النخعی رات کو ہم سے مسائل پوچھتا ہے اور صبح کو لوگوں کے سامنے اپنی طرف سے بیان کرتا ہے۔

ابراہیم النخعی کہتے ہیں کہ وہ کذاب، مسروق سے روایت کرتا ہے، حالانکہ وہ مسروق سے ملا تک نہیں۔ ❶

ضحاک کو دیکھیے کہ ایک مرتبہ اپنی بات کی پچ میں آکر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق کہہ گئے کہ ہم ان سے زیادہ جانتے ہیں۔ ❷

سعید بن جبیر جیسے محتاط بزرگ ایک مسئلہ میں شعبی پر جھوٹ کا الزام رکھتے ہیں ❸ اور عکرمہ کے حق میں اپنے غلام سے کہتے ہیں کہ:

---

❶ جامع بیان العلم:۲/۱۰۹۹، ۱۱۰۰۔

❷ جامع بیان العلم:۲/۱۱۰۲ (۲۱۵۲)

❸ جامع بیان العلم:۲/۱۱۰۳) حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے یہ اثر سند کے بغیر ذکر کیا ہے۔ یہ اثر امام ابن عساکر نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ لیکن اس میں "محمد بن یزید الرفاعی"ضعیف ہے۔(تاریخ دمشق: ۲۵/۴۱۹) امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے محدثین کو دیکھا، وہ اس کے "ضعف" پر متفق ہیں، اسے امام ابو حاتم اور امام نسائی نے بھی ''ضعیف کہا ہے۔(الجرح والتعدیل:۸/۱۲۹ (۵۷۸)، الضعفاء والمتروکون للنسائي:۹۵ ۰ ۵۵۱)، تهذيب الكمال ۲۷/۲۴ (۵۷۰۳) ایک مسئلے کے حوالہ سے سعید بن جبیر کہتے ہیں:"كذب الشعبي"شعبی ←

" لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس " ❶

امام مالک کی جلالت شان دیکھیے اور محمد بن اسحاق جیسے شخص کے حق میں ان کا یہ فرمانا دیکھیے کہ "ذلك دجال [من] الدجاجلة" ❷ اس سے بڑھ کر عجیب یہ کہ وہ تمام علماءِ عراق پر سخت طعن کرتے ہیں اور ان کے حق میں فرماتے ہیں کہ:

" أنزلوهم منزلة أهل الكتاب لاتصدقوهم ولا تكذبوهم " ❸

امام ابوحنیفہ کس قدر جلیل القدر اور محتاط فقیہ ہیں، اعمش کے حق میں فرماتے

← نے غلطی کی ہے۔ سعید بن جبیر کے نزدیک چونکہ ان کا فتویٰ درست نہیں تھا، اس لیے فرماتے ہیں کہ شعبی کو غلطی لگ گئی ہے، حافظ ابن حجر نقل کرتے ہیں: اہل حجاز "خطأ" کی جگہ پر "کذب" کا لفظ بول لیتے ہیں۔ (لسان المیزان: ۲/۷) اتنی سی بات تھی، جسے اگر "حسن ظن" سے سمجھا جاتا، تو کوئی اشکال نہیں تھا، لیکن یہ "لوازمات" بہر حال یہاں تو مفقود ہی دکھائی دیتے ہیں۔

❶ تاریخ دمشق: ۴۱/۱۰۷، التعدیل والتجریح: ۳/۱۰۲۱، جامع بیان العلم: ۲/۱۱۰۵، تهذيب الكمال: ۲۰/۲۸۰، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سعید بن جبیر کا قول ہے، لیکن یہ حضرت سعید بن مسیب کا قول ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی ایک ایسا ہی قول مروی ہے۔ یہاں بھی یہی بات ہے کہ میرے حوالے سے ایسی غلطی نہ کر، جیسے عکرمہ سے سرزد ہوئی ہے۔

❷ الجرح والتعديل: ۷/ ۱۹۳ (۱۰۸۷) ؛ تاریخ بغداد: ۱/۲۲۳، (۵۱) جامع بيان العلم: ۲/۱۱۰۵، (۲۱۶۲)، تہذيب الكمال: ۲۴/۴۱۵۔ ناقل نے جہاں سے یہ اعتراض نقل کیا ہے، اگر وسعت ذہنی سے کام لیتے ہوئے وہاں پر درج حافظ ابن عبدالبر کا تبصرہ بھی ملاحظہ کر لیتے، تو اشکال باقی نہ رہتا، علاوہ ازیں مذکورہ بالا حوالہ جات میں اس کلام پر آئمہ کرام کے تبصرہ جات بھی قابل مطالعہ ہیں۔

❸ جامع بیان العلم: ۲/۱۱۰۷ (۲۱۶۵) "تمام" کا لفظ ناقل کا اپنا اضافہ کردہ ہے۔ امام مالک علمی لحاظ سے علماء کوفہ کی تعریف بھی کیا کرتے تھے۔ (جامع بيان العلم: ۲/۱۱۰۹ (۲۱۷۱)

ہیں کہ ''اس نے کبھی نہ رمضان کا روزہ رکھا، نہ غسل جنابت کیا۔'' وجہ صرف یہ تھی کہ اعمش "الماء من الماء" کے قائل تھے اور حذیفہ کی حدیث کے مطابق سحری کیا کرتے تھے۔ ❶

عبداللہ بن مبارک کس پایہ کے ثقہ بزرگ ہیں۔ ایک مرتبہ ان پر بھی ضد نے غلبہ کیا اور امام مالک کے حق میں ان کے منہ سے یہ الفاظ نکل گئے کہ:

''میں اس کو عالم نہیں سمجھتا۔'' ❷

یحییٰ بن معین نے تو بڑے بڑے ثقات پر چوٹیں کی ہیں۔ زہری، اوزاعی ابوعثمان النھدی، طاؤس، غرض اس عہد کے متعدد بڑے بڑے لوگوں پر وہ طعن کر گئے ہیں، حتی کہ امام شافعی تک کے حق میں انہوں نے کہا کہ "لیس بثقة" [وہ ثقہ نہیں] ❸

ان سب سے بڑھ کر عجیب بات یہ ہے کہ بسا اوقات صحابہ رضی اللہ عنہم پر بھی بشری

---

❶ جامع بيان العلم: ۲/۱۱۰٦ (۲۱٦٤) " الماء من الماء" سے مراد وہ حدیث ہے کہ انزال سے غسل واجب ہوتا ہے، اگر انزال نہ ہو، تو غسل واجب نہیں۔ لیکن یہ حدیث منسوخ ہے، اس کی ناسخ یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جب دو شرمگاہوں کا ملاپ ہو، تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ (ترمذي (۱۰۸)، ابن ماجه: ٦۰۸) بعض علماء کے نزدیک پہلی حدیث احتلام کے ساتھ خاص ہے یعنی جماع کی بات نہیں، بلکہ احتلام ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

حضرت حذیفہ کی حدیث سے مراد وہ حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ طلوع شمس سے کچھ دیر پہلے سحری کی۔ (نسائي (۲۱۵۲)، ابن ماجه (۱٦۹۵) أحمد (۲۳٤٤۸)) اس سے مراد سحری میں تاخیر ہے کہ انھوں نے آخر وقت میں سحری کی۔

❷ جامع بيان العلم: ۲/۱۱۰۹، حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے اس اثر کی مکمل سند ذکر نہیں کی، اور مذکور سند میں بعض رواۃ کا ترجمہ نہیں مل سکا۔ واللہ أعلم!

❸ جامع بيان العلم: ۲/۱۱۱۳ (۲۱۷۹)

کمزوریوں کا غلبہ ہوجاتا تھا اور وہ ایک دوسرے پر چوٹیں کرجاتے تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے سنا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وتر کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ فرمانے لگے کہ ''ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جھوٹے ہیں۔'' ❶

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک موقع پر انس رضی اللہ عنہ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا کہ ''وہ حدیث رسول اللہ کو کیا جانیں، وہ تو اس زمانے میں بچے تھے۔'' ❷

حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ سے ایک مرتبہ ﴿ وَ شَاهِدٍ وَ مَشْهُوْدٍ ﴾ (البروج:۳) کے معنی پوچھے گئے۔ انہوں نے اس کی تفسیر بیان کی۔ عرض کیا گیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ اور ابن الزبیر رضی اللہ عنہ تو ایسا اور ایسا کہتے ہیں، فرمایا دونوں جھوٹے ہیں۔ ❶

---

❶ جامع بیان العلم: ۱۱۰۱/۲ (۲۱۴۸) راجح قول کے مطابق وتر واجب نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں کئی دلائل اس کے عدم وجوب اور تاکیدی سنت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ دیکھیں: بخاري (۹۵۵)، مسلم (۷۰۰)

❷ جامع بیان العلم: ۱۱۰۰/۲، (۲۱۴۶)، امام ابن عبدالبر نے یہ اثر ''علي بن مسهر عن هشام عن أبيه عن عائشة......'' کی سند سے ''علي بن مسهر'' تک مکمل سند ذکر کیے بغیر نقل کیا ہے۔ امام طبرانی نے یہ اثر علی بن مسہر سے مکمل سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (المعجم الكبير: ۲۴۹/۱ (۷۱۱) لیکن وہاں یہ علي بن مسهر عن هشام قال قالت عائشة......'' کی سند سے ہے، یعنی ہشام اپنے والد عروۃ سے نہیں، بلکہ حضرت عائشہ سے یہ اثر نقل کرتے ہیں اور ہشام کی حضرت عائشہ سے ملاقات نہیں ہے۔ (مجمع الزوائد: ۲۵۲/۹ (۱۴۹۴۵) حضرت عائشہ نے ۵۸ھ کو وفات پائی۔ (الكاشف: ۵۱۳/۲ (۷۰۳۸) اور ہشام بن عروہ ۶۱ ھ کو پیدا ہوئے۔ (تهذيب الكمال: ۲۴۰/۳۰) لہٰذا یہ سند منقطع ہے۔

❶ جامع بیان العلم: ۱۱۰۳/۲ (۲۱۵۷) یہ قول سند کے بغیر مذکور ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کو جھوٹا قرار دے دیا۔ ❶

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے ایک مسئلہ بیان کرتے ہوئے مسعود بن اوس انصاری رضی اللہ عنہ پر جھوٹ کا الزام لگا دیا، حالانکہ وہ بدری صحابہ میں سے ہیں۔ ❷

اس قسم کی مثالیں ❸ پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسماء الرجال کا سارا علم غلط ہے، بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جن حضرات نے رجال کی جرح و تعدیل کی ہے، وہ بھی تو آخر انسان تھے۔ بشری کمزوریاں ان کے ساتھ بھی لگی ہوئی تھیں۔ کیا ضرور ہے کہ جس کو انہوں نے ثقہ قرار دیا ہو، وہ بالیقین ثقہ اور تمام روایتوں میں ثقہ ہو، اور جس کو انہوں نے غیر ثقہ ٹھہرایا ہو، وہ بالیقیں غیر ثقہ ہو اور اس کی تمام روایتیں پایۂ اعتبار سے ساقط ہوں۔ پھر ایک ایک راوی کے حافظہ اور نیک نیتی اور صحتِ ضبط وغیرہ کا حال بالکل صحیح معلوم کرنا تو مشکل ہے اور ان سب سے زیادہ مشکل یہ تحقیق کرنا ہے کہ ہر راوی نے روایت کے بیان میں ان تمام جزئیات کو ملحوظ بھی رکھا ہے، جو فقیہانہ نقطۂ نظر سے استنباطِ مسائل میں اہمیت رکھتی ہیں۔

یہ فنِ رجال کا حال ہے۔ اس کے بعد دوسری اہم چیز سلسلۂ اسناد ہے۔ محدثین نے ایک ایک حدیث کے متعلق تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہر راوی جس

---

❶ جامع بیان العلم: ۱۱۰۴/۲ (۲۱۵۸) یہ قول بھی سند کے بغیر مذکور ہے۔

❷ سنن أبي داود (٤٢٥)، نسائي (٤٦١)، ابن حبان: ۲۱/۵ (۱۷۳۱)، جامع بیان العلم: ۱۱۰٤/۲، (۲۱۵۹)

❸ مودودی صاحب لکھتے ہیں: ''یہ تمام مثالیں علامہ ابن عبدالبر کی کتاب ''جامع بیان العلم'' سے مأخوذ ہیں۔'' (تفہیمات: ۳۵۸/۱۔ حاشیہ)

شخص سے روایت لیتا ہے:

- آیا وہ اس کا ہم عصر تھا یا نہیں۔
- ہم عصر تھا تو اس سے ملا بھی تھا یا نہیں۔
- اور ملا تھا تو آیا اس نے یہ خاص حدیث خود اسی سے سنی یا کسی اور سے سن لی اور اس کا حوالہ نہیں دیا۔

ان سب چیزوں کی تحقیق انہوں نے اسی حد تک کی ہے، جس حد تک انسان کر سکتے تھے۔ مگر لازم نہیں کہ ہر ہر روایت کی تحقیق میں یہ سب امور ان کو ٹھیک ٹھیک ہی معلوم ہو گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ جس روایت کو وہ متصل السند قرار دے رہے ہیں، وہ درحقیقت منقطع ہو اور انہیں یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ بیچ میں کوئی ایسا مجہول الحال راوی چھوٹ گیا ہے، جو ثقہ نہ تھا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو روایتیں مرسل یا معضل یا منقطع ہیں اور اس بناء پر پایۂ اعتبار سے گری ہوئی سمجھی جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض ثقہ راویوں سے آئی ہوں اور بالکل صحیح ہوں۔

یہ اور ایسے ہی بہت سے امور ہیں، جن کی بنا پر اسناد اور جرح و تعدیل کے علم کو کلیتہً صحیح نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ مواد اس حد تک قابل اعتماد ضرور ہے کہ سنتِ نبوی ﷺ اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کی تحقیق میں اس سے مدد لی جائے اور اس کا مناسب لحاظ کیا جائے، مگر اس قابل نہیں ہے کہ بالکل اسی پر اعتماد کر لیا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، محدثین رحمہم اللہ کا خاص موضوع اخبار و آثار کی تحقیق بلحاظِ روایت کرنا تھا، اس لیے ان پر اخباری نقطۂ نظر غالب ہو گیا تھا اور وہ روایات کو معتبر یا غیر معتبر قرار دینے میں زیادہ تر

صرف اسی چیز کا لحاظ فرماتے تھے کہ اسناد اور رجال کے لحاظ سے وہ کیسی ہیں۔ رہا فقیہانہ نقطہ نظر تو وہ ان کے موضوعِ خاص سے ایک حد تک غیر متعلق تھا۔ اس لیے اکثر وہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہوجاتا تھا اور وہ روایات پر اس حیثیت سے کم ہی نگاہ ڈالتے تھے، اسی وجہ سے اکثر ایسا ہوا ہے کہ ایک روایت کو انہوں نے صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ معنی کے لحاظ سے وہ زیادہ اعتبار کے قابل نہیں اور ایک دوسری روایت کو وہ قلیل الاعتبار قرار دے گئے ہیں، حالانکہ معناً وہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ مثالیں دے کر تفصیل کے ساتھ اس پہلو کی توضیح کی جائے، مگر جو لوگ علومِ شریعت میں نظر رکھتے ہیں، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ محدثانہ نقطۂ نظر بکثرت مواقع پر فقیہانہ نقطہ نظر سے ٹکرا گیا ہے اور محدثین کرام صحیح احادیث سے بھی احکام و مسائل کے استنباط میں وہ توازن اور اعتدال ملحوظ نہیں رکھ سکے، جو فقہاء مجتہدین نے ملحوظ رکھا ہے۔

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس طرح حدیث کو بالکلیہ رد کردینے والے غلطی پر ہیں، اسی طرح وہ لوگ بھی غلطی سے محفوظ نہیں ہیں، جنھوں نے حدیث سے استفادہ کرنے میں صرف روایات ہی پر اعتماد کرلیا ہے۔ مسلک حق ان دونوں کے درمیان ہے اور وہ وہی مسلک ہے، جو ائمہ مجتہدین نے اختیار کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی فقہ میں آپ بکثرت ایسے مسائل دیکھتے ہیں، جو مرسل اور معضل اور منقطع احادیث پر مبنی ہیں یا جن میں ایک قوی الاسناد حدیث کو چھوڑ کر ایک ضعیف الاسناد حدیث کو قبول کیا گیا ہے، یا جن میں احادیث کچھ کہتی ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب کچھ کہتے

ہیں۔ یہی حال امام مالک کا ہے، باوجودیکہ اخباری نقطۂ نظر ان پر زیادہ غالب ہے، مگر پھر بھی ان کے تفقہ نے بہت سے مسائل میں ان کو ایسی احادیث کے خلاف فتویٰ دینے پر مجبور کر دیا، جنہیں محدثین صحیح قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لیث بن سعد نے ان کی فقہ سے تقریباً ستر مسئلے اس نوعیت کے نکالے ہیں۔ امام شافعی کا حال بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔''❶

❶ مقام حدیث: ۸۷۔۹۶ (مؤلف) نیز دیکھیں: تفہیمات: ۱/۳۵۵۔۳۶۱

سابقہ اعتراضات کا جواب

مولوی مودودی صاحب کی مذکورہ بالا عبارت کو پرویز صاحب نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے۔ اگرچہ مودودی صاحب نے حدیث کا انکار نہیں کیا، مگر جو حدیث پر گفتگو کی ہے، اس کا انداز اس قسم کا ہے کہ حدیث کی قدر و قیمت دماغ سے اتر جاتی ہے۔ کیونکہ احادیث کی صحت کا مدار محدثین کے نزدیک سند پر ہے اور سند کے دونوں پہلوؤں کو مودودی صاحب کمزور کہہ چکے ہیں، پھر ان احادیث کے قابلِ استناد ہونے کو اس طرح رد کر چکے ہیں کہ ان کے خیال میں ائمۂ مجتہدین نے محدثانہ نقطۂ نظر سے ثابت شدہ احادیث کو رد کر دیا ہے اور محدثانہ نقطۂ نظر سے غیر ثابت شدہ روایات کو فقیہانہ نقطۂ نظر سے قبول نہیں کیا، مگر اس فقیہانہ نقطۂ نظر کی تشریح نہیں کی اور فقیہانہ نقطۂ نظر رکھنے والے لوگوں سے پیش پیش امام ابوحنیفہ کو شمار کیا ہے، کیونکہ ان کے خیال میں ان کے مسائل بہت سی احادیث صحیحہ کے خلاف ہیں اور بعض جگہ ضعیف، منقطع و منکر روایات سے ان کی تائید ہوتی ہے۔ اس کے بعد امام مالک کا مرتبہ ہے، کیونکہ ان پر محدثانہ نقطۂ نظر غالب ہے، مگر پھر بھی چونکہ فقیہانہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں، اس لیے ان احادیث کو بہت جگہ رد کیا ہے، جو محدثانہ نقطۂ نظر سے تو صحیح ہیں، مگر فقیہانہ نقطۂ نظر سے قابل قبول نہیں۔ پھر امام شافعی کا مختصر تذکرہ ہے کہ ان کا بھی یہی حال ہے، مگر ان کے متعلق یہ نہیں لکھا کہ محدثانہ نقطۂ نظر ان میں کس قدر ہے اور فقیہانہ نقطۂ نظر کس قدر ہے۔ امام احمد بن حنبل کا ذکر چھوڑ دیا ہے۔ شاید اس لیے کہ

ان میں فقیہانہ نقطۂ نظر بالکل ہی نہیں یا کم ہے یا اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے چھوڑ دیا ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے متعلق تو تصریح کی ہے، امام لیث نے ستر مسائل میں امام مالک رحمہ اللہ کا صحیح حدیث کے خلاف ہونا نقل کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے متعلق تصریح نہیں کی[1] مگر ظاہر ہے کہ جب امام مالک نے جن پر محدثانہ نقطۂ نظر غالب تھا، ستر مسائل میں صحیح حدیث کو چھوڑ دیا ہے، تو امام ابوحنیفہ جو خالص فقیہانہ نقطہ نظر سے احادیث کو پڑھاتے تھے، کس قدر وہ احادیث چھوڑی ہوں گی، جو محدثانہ نقطۂ نظر سے صحیح ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ جس قدر کوئی مجتہد صحیح احادیث کی مخالفت کرے، اسی قدر اس پر فقیہانہ نقطۂ نظر غالب ہوگا۔ پس منکرین کس قدر فقیہ ہوں گے، کیونکہ تمام ذخیرے کو اپنے فقیہانہ نقطۂ نظر سے کمزور سمجھ کر چھوڑ رہے ہیں!

مودودی صاحب کی تقریر کا حرفاً حرفاً رد کرنا تو منظور نہیں، مگر پھر بھی اس کے متعلق کچھ لکھا جاتا ہے۔ اس مضمون میں مودودی صاحب نے حدیث پر دو طرح کی جرح کی ہے:

- ایک اس اعتبار سے کہ ان میں فقیہانہ نقطۂ نظر سے کام نہیں لیا گیا، کیونکہ محدثین میں فقیہانہ نقطۂ نظر سے سوچنے کی اہلیت نہ تھی۔
- دوم اس اعتبار سے کہ محدثانہ نقطۂ نظر سے دو خامیوں کا اٹھ جانا یقینی نہیں:

---

[1] عصبیت کی بناء پر شاید اس کی ضرورت نہیں سمجھی! ورنہ امام ابوحنیفہ نے خود اس کی تصریح کردی ہے، فرماتے ہیں: عموماً جو کچھ میں تم کو بیان کرتا ہوں، وہ غلط ہوتا ہے:(تاریخ دمشق: ٤٠/ ٣٩٠، تاریخ بغداد: ١٣/ ٤٢٥، الكامل في الضعفاء: ٦/٧ (١٩٥٤) امام وکیع بن جراح فرماتے ہیں: میں نے دیکھا کہ امام ابوحنیفہ نے دو سو حدیث کی مخالفت کی ہے۔ (تاریخ بغداد: ٤٠٧/١٣) احناف کے نزدیک امام وکیع حنفی المسلک ہیں، اب اگر ان کے نزدیک مخالفتِ حدیث کی تعداد یہ ہے، تو اگر کسی غیر جانبدار نے جائزہ لیا، تو پھر یہ تعداد کہاں تک پہنچ سکتی ہے؟!

- ایک رواۃ کے ثقہ ہونے کے متعلق۔
- دوم اتصال سند کے متعلق۔

اس لیے ہم بحث کو تین حصوں میں منقسم کرتے ہیں:

- پہلی بحث رجال کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کے متعلق۔
- دوسری بحث اتصال سند کے متعلق۔
- تیسری بحث فقیہانہ نقطۂ نظر سے متعلق۔

راویانِ حدیث کی توثیق

پہلی بحث میں رجال کے ثقہ ہونے نہ ہونے کا ذکر ہے۔ مودودی صاحب نے محدثین کی جرح و تعدیل کے کمزور ہونے کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

1. رواۃ کی سیرت، ان کے حافظہ اور ان کی باطنی خصوصیات کے متعلق بالکل صحیح علم ہونا مشکل ہے۔
2. حکم لگانے والے خود انسانی کمزوریوں سے بری نہ تھے۔ قوی امکان تھا کہ جذبات کے پیچھے لگ کر حکم نہ لگا دیں، بلکہ اس امر کا ثبوت موجود ہے کہ یہ امکان بارہا فعل میں آ گیا۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ رواۃ کے متعلق صرف دو باتوں کی تحقیق کی جاتی ہے، ایک ان کی عدالت، دوسرا ان کا حافظہ۔ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ ان کا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ مثلاً دس بارہ حدیثیں اس کو سنا دی جائیں، پھر سن کر اس کے حافظہ کا علم ہوسکتا ہے اور محدثین کی مجلسوں میں یہ شغل جاری رہتا تھا۔ اس لیے حفاظ ان میں مشہور و معروف تھے، جن کے حافظہ کی تعیین کوئی مشکل امر نہ تھا۔ ایک دو واقعے نقل کیے جاتے ہیں:

1 ......امام بخاری رحمہ اللہ جب بغداد میں آئے، تو وہاں کے محدثین نے جمع ہو کر

امام بخاری رحمہ اللہ کے حافظہ کا امتحان لینا چاہا۔ یہ تجویز ہوئی کہ ایک سو حدیث کا انتخاب کیا جائے اور ایک ایک محدث کو دس دس حدیثیں دی جائیں۔ ان کی اسانید کو ادل بدل کر کے پیش کیا جائے، تا کہ دیکھیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ ان کی تصحیح کرتے ہیں یا نہیں؟ جب مجلس میں سب لوگ اطمینان سے بیٹھ گئے، تو ایک آدمی نے دس حدیثوں کی سندیں تبدیل کر کے پیش کیں اور ہر ایک کے متعلق پوچھا، تو امام بخاری نے جواب میں کہا کہ میں اس سے واقف نہیں! اس طرح اس نے دس حدیثیں پیش کیں۔ پھر دوسرا کھڑا ہوا۔ اس نے بھی دس حدیثیں تبدیلئ اسناد سے پیش کیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے عدم واقفیت کا مظاہرہ کیا۔ جب اسی طرح دس آدمی سو حدیثیں اسانید کو ادل بدل کر پیش کر چکے، تو امام بخاری رحمہ اللہ اب اسی ترتیب سے پہلے آدمی کی طرف متوجہ ہوئے، جس نے پہلے دس حدیثیں پیش کی تھیں، فرمایا کہ:

''تیری پہلی حدیث اصل میں اس طرح ہے اور تو نے اس طرح پیش کی ہے اور دوسری اصل میں اس طرح ہے اور تو نے اس طرح پیش کی ہے۔''

یہاں تک کہ سو حدیثیں سب اصلی صورت میں بھی اور بدلی ہوئی صورت میں بھی سنا دیں۔ اصلی صورت میں حدیثیں تو امام صاحب رحمہ اللہ کو پہلے ہی یاد تھیں، مگر تعجب اس امر پر ہے کہ ایک ہی مجلس میں امام بخاری رحمہ اللہ نے تبدیل شدہ اسانید کو بھی حفظ کر لیا۔ اس وقت عام لوگ امام بخاری رحمہ اللہ کے حافظہ کے قائل ہو گئے۔ [1]

---

[1] مقدمہ فتح الباري۔ طبع ہندی: ۷۳، (مؤلف) تاریخ دمشق: ۶۶/۵۲، التعدیل والتجریح: ۳۰۸/۱، تہذیب الکمال: ۴۵۳/۲۴، ھدي الساري: ۴۸۶، ابن عدی (۲۷۷ھ-۳۶۵ھ) یہ واقعہ اس طرح نقل کرتے ہیں: سمعت عدة من مشایخ بغداد یقولون......" ان مشائخ کی تعیین نہیں کی ہے۔

۲ ..... حاشد بن اسماعیل کہتے ہیں: امام بخاری رحمہ اللہ ہمارے ساتھ بصرہ کے مشائخ کی طرف آتے جاتے تھے۔ ابھی آپ نوعمر ہی تھے، مگر وہاں جا کر خالی سن کر آ جاتے اور لکھتے نہ تھے۔ جب سولہ دن گزر گئے، تو ہم نے امام بخاری رحمہ اللہ کو نہ لکھنے پر ملامت کی، جب ملامت زیادہ ہوئی، تو فرمانے لگے:

''اچھا! جو تم سولہ دن میں لکھ چکے ہو، وہ مجھ پر پیش کرو''

ہم نے اپنی کتابیں نکالیں۔ پندرہ ہزار سے کچھ زیادہ حدیثیں تھیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے سب حدیثیں سنا دیں۔ ہم اپنی کتابیں ان کی یادداشت سے صحیح کرتے تھے۔ ❶

اس قسم کے واقعات محدثین کے متعلق اسماء الرجال کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں۔ پھر حافظہ کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے، جب زبانی سنے اور زبانی سنائے، لیکن جب صاحب کتاب ہو تو اس کو حافظہ کی بہت زیادہ ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے لیے ضبط کتاب کا ملکہ درکار ہے۔ عدالت کے لیے تقویٰ اور مروّت کی ضرورت ہے، جو شخص شرک اور فسق سے پرہیز کرے، وہ متقی ہے ❷ جو قبیح حرکتوں (جیسا کہ راستے میں کھانے پینے اور پیشاب کرنے) سے بچے، اس میں مروت پائی گئی۔ ❸ کسی آدمی کے متعلق یہ معلوم کرنا کہ اس میں تقویٰ اور مروت ہے یا نہیں؟ سننے اور دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

---

❶ مقدمة فتح الباري: ٥٦٤۔(مؤلف) تاريخ بغداد: ٢/١٤، تاريخ دمشق: ٥٢/٦١، تذكرة الحفاظ: ٢/٥٥٦، هدي الساري: ٤٧٨

❷ فتح المغيث: ١/٢٩٠، توضيح الأفكار: ٢/١١٨، ثمرات النظر: ٤٧، توجيه النظر: ١/٩٤

❸ فتح المغيث: ١/٢٩١

﴿ وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ﴾ ❶

''جو چھپا کر کرتے ہیں، اس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے۔''

دوسری جگہ فرمایا:

﴿لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَا اِلَّا قَلِيْلًا ۝ مَلْعُوْنِيْنَ اَيْنَمَا ثُقِفُوْا اُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا ۝ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا۝﴾ ❷

''اگر منافق اور دل کے مریض اور جھوٹی خبریں شائع کرنے والے باز نہ آئے، تو ہم تم کو ان پر مسلط کر دیں گے، پھر تیرے ساتھ بالکل تھوڑا ہی زمانہ رہیں گے، یہ لوگ لعنتی ہیں، جہاں پائے گئے پکڑ کر قتل کیے جائیں گے، یہ اللہ کی سنت ہے، جو پہلے لوگوں سے چلی آ رہی ہے۔ اس سنت کو کبھی بدلا ہوا نہیں پاؤ گے۔''

یعنی جب بھی منافق اور بیمار دل والا یا جھوٹ شائع کرنے والا پایا جائے گا، اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ ہوگا۔ پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ باطنی کیفیات کو ایک آدمی ایسا چھپائے کہ اس کا بالکل سراغ نہ لگ سکے۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ عوام الناس کو دھوکا دیا جا سکے یا چند دن تک اپنی ٹھگی سے بڑوں بڑوں کو غافل رکھا جائے، مگر اس کے لیے دوام نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

﴿ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلٰى مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتّٰى يَمِيْزَ

❶ البقرة: ٧٢

❷ الأحزاب: ٦٠-٦٢

الْخَبِيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [1]

"اللہ تعالیٰ مومنوں کو ایسی حالت میں نہیں رہنے دے گا کہ خبیث اور طیب کی تمیز نہ ہو، بلکہ اللہ تعالیٰ ناپاک (لوگوں) کو پاک (لوگوں) سے الگ کردے گا۔"

جنگ احد میں مسلمانوں کی مصیبت کے اسباب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ [2]

"تاکہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو جان لے"

احد میں مسلمانوں کو جو زخم آئے، اس کے اور اسباب بھی ہیں اور یہ بھی ہے کہ "اللہ تعالیٰ مومنوں کو جان لے" (یعنی ان کو منافقوں سے الگ کرے) یعنی مسلمانوں کو اپنے دشمنوں کی پہچان ہوجائے۔

﴿فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيْمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِيْ لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [3]

"تو ان کو چہرے سے پہچان لے گا اور طریقِ گفتگو میں معلوم کرلے گا۔"

پس اس "سنت اللہ" کے بیان کے بعد جو قرآن نے جابجا ذکر کی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اپنی حدیث میں اس کی تفسیر کی ہے، فرمایا:

" يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين و تأويل الجاهلين" [4]

---

[1] آل عمران: ۱۷۹

[2] آل عمران: ۱٤۰

[3] محمد: ۳۰

[4] سنن البيهقي: ۱۰/۲۰۹ (۲۰۷۰۰)، مسند الشاميين: ۱/۳٤٤ (۵۹۹)، الفوائد للرازى: ۱/۳۵۰ (۸۹۹)، أسد الغابة: ۱/۲۵، الجرح والتعديل: ۲/۱۷، الكامل في الضعفاء: ←

....

← ٣١/٣ (٥٩٣)، الضعفاء للعقيلي: ١/٩، ٤/٢٥٦، تاريخ دمشق: ٧/٣٨، ٤٣ /٢٣٦، ٥٤/٢٢٥، ٥٩ /١٠ ، الجامع للخطيب: ١/١٢٨ (١٣٤، ١٣٥)، مجمع الزوائد: ١/٣٥٩ (٦٠١)، الإصابة: ١/٢٢٥، یہ حدیث مندرجہ بالا کتب میں موصول و مرسل دونوں طرح مروی ہے، ذیل میں معروف طرق کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے:

① ابراهيم بن عبد الرحمن العذري (مرسلاً) راجح قول کے مطابق یہ تابعی ہیں، حافظ ذہبی فرماتے ہیں: معلوم نہیں وہ کون ہے (ميزان الاعتدال: ١/١٦٧) یعنی "مجهول العين" ہے۔ اس سے "معان بن رفاعة السلامي" یہ روایت نقل کرتے ہیں، "معان" کو ابن معین نے "ضعيف" ابن حبان نے "منكر الحديث" الفسوي نے "لين الحديث"۔ حافظ ذہبی نے "ليس بمعتمد" قرار دیا ہے، (المجروحين: ٣/٣٦ (١٠٨١)، تهذيب الكمال: ٢٨/١٥٧ (٦٠٤٣)، ميزان الاعتدال: ١/١٦٧، ابراہیم سے دوسری سند "الوليد بن مسلم عن إبراهيم عن الثقة من أشياخه عن النبي ﷺ ......" سے بھی مروی ہے، لیکن اس میں ابراہیم کا استاذ مبہم ہے۔

② أسامه بن زيد (رضی اللہ عنہ) اس سند میں بھی "معان بن رفاعة" ضعیف ہے، اسی کی سند میں دوسرا راوی "ابن أبي كريمة" بھی ضعیف ہے۔ (الجرح والتعديل: ٧/٣٦٨ (١٤٦٦) ، الضعفاء للعقيلي: ٤/٨٤ (١٦٢٨)

③ عبد الله بن مسعود (رضی اللہ عنہ) اس کی سند میں "عبد الله بن صالح كاتب الليث" ہے، وہ "صدوق كثير الغلط ثبت في كتابه و كانت فيه غفلة" ہے۔ (تقريب التهذيب: ٣٠٨ (٣٣٨٨) اسے سعید بن مسیّب، عبداللہ بن مسعود سے ذکر کرتے ہیں۔ سعید بن مسیّب کے اساتذہ میں ابن مسعود کا شمار نہیں ہے، دیکھیں: تهذيب الكمال: ١١/٦٧۔ والله أعلم

④ علي بن أبي طالب (رضی اللہ عنہ) اسے أبو جعفر الباقر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، اور ابو جعفر اور حضرت علی کی ملاقات ہی نہیں، لہٰذا یہ "منقطع" ہے۔ (تهذيب الكمال: ٢٦/١٣٨، جامع التحصيل: ٢٦٦ (٧٠٠)

⑤ أبو أمامة الباهلي (رضی اللہ عنہ) اس میں "بقية بن الوليد" بصیغۂ "عن" روایت کرتا ہے، وہ "صدوق كثير التدليس عن الضعفاء" ہے، دوسرا راوی "قاسم بن عبد الرحمن" ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ←

''اس علم کو اٹھانے والے ہمیشہ عادل رہیں گے، ان کا کام یہ ہوگا کہ جو غالی لوگوں نے دین میں تحریف کی ہوگی، وہ دین سے نکال دیں گے۔ جو جھوٹوں نے دین کی باتوں سے غلط استدلال کیا اور جاہلوں نے تاویل کی ہوں گی، ان کو الگ کر دیں گے۔''

اور فرمایا:

'' إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها

← فرماتے ہیں: "صدوق يغرب كثيراً" (تقريب التهذيب: ٤٥٠ (٥٤٧٠)

⑥ معاذ بن جبل (رضی اللہ عنہ) اس کی سند میں " عبد الله بن خراش بن حوشب" ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "منكر الحديث" اسی طرح امام ابو زرعہ اور ابو حاتم نے بھی اسے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ (تهذيب الكمال: ١٤/ ٤٥٤، (٣٢٤٤)

⑦ أبو هريرة۔ (رضی اللہ عنہ) اس کی سند میں "أبو صالح الأشعري" ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "مقبول" (تقريب: ٦٤٩، (٨١٨٨)

⑧ اس حدیث کے کئی دیگر طرق بھی ہیں، لیکن وہ شدید ''ضعیف'' ہیں، اس حدیث کو امام احمد اور عیسیٰ بن صبیح المعتزلی نے ''صحیح'' قرار دیا ہے، لیکن جمہور محدثین اسے ضعیف ہی کہتے ہیں، اسے دارقطنی، ابن القطان، عقیلی، عراقی، ابن حجر، ابن کثیر رحمہم اللہ نے "ضعیف" قرار دیا ہے۔ (الضعفاء للعقيلي: ٤/ ٢٥٦، التقييد والإيضاح: ١٣٨، الإصابة: ١/ ٣٢٥، تدريب الراوي: ١/ ٣٠٢، فتح المغيث: ١/ ٢٩٧) پھر یہ حدیث واقعہ کے بھی خلاف ہے، کیونکہ کئی ایسے لوگ ہیں، جو عالم تو ہیں، لیکن ''عادل'' نہیں، ابن أبي حاتم نے یہ حدیث بصیغۂ أمر "ليحمل هذا العلم......" ذکر کی ہے، یعنی ''ایسے لوگ علم حاصل کریں، جو عادل ہوں۔'' لیکن ایسے لوگ بھی عالم ہیں جو عادل نہیں مثلاً عصر حاضر میں ہم ''محمد زاہد کوثری جہمی حنفی'' کو دیکھتے ہیں، جسے عدالت، دیانت اور صداقت چھو کر بھی نہیں گزری اور جس نے بے شمار ائمہ و محدثین کو ''کافر'' قرار دیا ہے۔ وہ عالم تو ضرور تھا، لیکن اس کا علم ہی اس کے لیے وبال بن گیا۔ علامہ البانی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ کیا وہ ''عالم'' ہے؟ انھوں نے فرمایا: ہاں! لیکن جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...... ﴾!!

دینها" ❶

"اللہ تعالیٰ ہر صدی پر ایسے آدمی کو کھڑا کیا کرے گا، جو دین کو تازہ کرے گا۔"

اور فرمایا:

" ولا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة" قال ابن المديني هم أصحاب الحديث ❷

"ایک جماعت میری امت سے ہمیشہ منصور رہے گی۔ یعنی اللہ ان کی مدد کرے گا۔ جو ان کو رسوا کرنا چاہے، وہ ان کو ضرر نہیں دے گا، یہاں تک کہ قیامت قائم ہو جائے۔ امام علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ یہ " اصحاب الحديث "ہیں۔"

پس ثابت ہوا کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک آدمی در پردہ منافق اور فاسق ہو، پھر دین کے اندر داخل ہوکر دین کو بدل دے اور اہل علم ،اہل حدیث کو اس کی اطلاع نہ ہو۔ پس ضرور جن لوگوں کا حافظہ پرکھا گیا ہے اور ظاہر میں حافظہ صحیح نکلا، وہ حقیقت میں بھی اسی طرح ہوں، ورنہ لازم آئے گا کہ حس کی تکذیب کی جائے اور آدمی سو فسطائی وہمی بن جائے اور یہ کہنا شروع کردے کہ ہوسکتا ہے کہ میرے حواس غلطی

❶ سنن أبي داود: كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرن المائة (حديث:٤٢٩١) ، المستدرك :٥٦٧/٤ (٨٥٩٢) امام عراقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کی سند "صحیح" ہے، امام عجلونی فرماتے ہیں: وأخرجه الطبراني في الأوسط عنه أيضا بسند رجاله ثقات، وأخرجه الحاكم من حديث ابن وهب و صححه و قد اعتمد الأئمة هذا الحديث" امام عجلونی مزید فرماتے ہیں: اس حدث کو حاکم نے نقل کیا اور "صحیح" کہا ہے اور ائمہ نے اس حدیث کو قابل اعتماد سمجھا ہے۔ (كشف الخفا:٢٨١/١ (٧٤٠)، المعجم الأوسط: ٣٢٣/٦ (٦٥٢٧)، كنز العمال: ١٢/ ٣٥١ (٣٤٦٢٣) السلسلة الصحيحة:١٤٨/٢ (٥٩٩)

❷ صحيح البخاري: كتاب المناقب ، باب سؤال المشركين......(حديث:٣٦٤٠، ٣٦٤١)، صحيح مسلم: كتاب الأمارة، باب قوله ﷺ " لَا تزال طائفة من أمتي......" (حديث: ١٩٢٠)، سنن الترمذي۔ واللفظ له۔ كتاب الفتن ، باب ما جاء في الشام ، (حديث: ٢١٩٢)، دوسری جگہ پر امام علی بن مدینی فرماتے ہیں: وہ " أهل الحديث" ہیں۔ (ترمذي: ٢٢٢٩)، امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ نے بھی یہی فرمایا ہے۔ دیکھیں: معرفة علوم الحديث: ٣٥، الرحلة في طلب الحديث: ٢٢٢،

کرتے ہیں، دراصل یہ شے ایسی نہ ہو۔ اگر کسی کو یہ خیال آنے لگے تو وہ سمجھے کہ میں بیمار ہوں۔ پس چاہیے کہ وہ شخص پاگل خانہ یا ہسپتال کی راہ لے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس پر رحم کر کے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے پاس پہنچا دیں۔

اسی طرح جب ہم کسی شخص کے متعلق اپنی معلومات کی بناء پر تقویٰ اور مروّت کا فیصلہ کریں، اور ہر طرح سے اس کی جانچ پڑتال کریں، تو پھر یہ سمجھنا کہ وہ متصنع (بناوٹی) ہے دراصل ایسا نہیں ہے، یہ احتمال بے دلیل ہوگا۔ یہ قطع کے اس معنی کے منافی نہیں، جس کی نقلیات میں ضرورت ہوتی ہے، پس ظاہر کے خلاف ایک بے دلیل احتمال کی وجہ سے شک کرنا بھی وہمی پن ہے۔ احتمال عقلی یقین کے منافی نہیں ہوتا، جیسا قرآن مجید نے کہا ہے: اگر تمہارے پاس مہاجر عورتیں آئیں تو ان کی جانچ پڑتال کرلو۔

﴿فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ﴾ [1]

"اگر تم کو علم ہوجائے کہ یہ عورتیں واقعی مومن ہیں، تو پھر ان کو کفار کے حوالے نہ کرو۔"

اس آیت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ انسان جب کسی کے ایمان کا امتحان کرے۔ اپنی طاقت کے مطابق جانچ پڑتال کرے۔ تو پھر اس کے بعد اس کو علم حاصل ہوسکتا ہے کہ آدمی کیسا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ باوجود جانچ پڑتال کرنے کے اس کی حالت کا علم نہ ہو۔ اسی آیات کے مطابق محدثین نے جانچ پڑتال کرنے کے بعد رواۃ کو ثقہ اور ضعیف سمجھا ہے، اگرچہ اس کے خلاف عقلی احتمال قائم ہے، مگر اس قسم کے عقلی احتمالات یقین اور علم کے منافی نہیں ہوتے۔ اگر یہ احتمال جو اس کے خلاف پایا جاتا ہے، کسی دلیل خارجی سے ثابت ہوجائے، تو پھر اس کا اعتبار ہوگا، مثلاً دوسرے عالم نے اس کی غلطی پکڑی اور اس کے ضعف کا پتہ لگالیا اور اس پر ایسی جرح کی جو قابل قبول ہے، تو اس وقت یہ احتمال ثابت ہوجائے گا۔

[1] الممتحنة: ١٠

پس اس جگہ تین صورتیں ہوئیں:

ایک یہ کہ رواۃ کی ثقاہت وضعف کے خلاف بالکل کوئی احتمال نہ ہو، یہ قطع کی ایک صورت ہے، جیسے صحابہ کرام یا وہ پاکباز ہستیاں جن کی پاکبازی پر امت کا اجماع ہے، ان کے ثقہ ہونے کے خلاف کوئی احتمال نہیں۔

دوسرے وہ لوگ جن کو محدثین نے تو ثقہ کہا ہے، مگر ہوسکتا ہے کہ ان رواۃ کی جرح کا ان کو علم نہ ہوا ہو، مگر ان کے مجروح ہونے پر کوئی دلیل نہیں، یہ بھی قطع کا ایک معنی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی راوی کے ثقہ یا ضعیف ہونے میں اختلاف ہو، اگر ثقہ کہنے والے کے خلاف جو عقلی احتمال پایا جاتا ہے، وہ دلیل سے ثابت ہوجائے، تو اس کی بات کمزور اور ظنی ہوجائے گی۔ اگر ثابت نہ ہو، تو علمی اور یقینی رہے گی، اس کی مثال اسی طرح ہے کہ انسان بعض وقت دیکھنے میں غلطی کرتا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ حس پر یقین ہی نہ کرے، اسی طرح صرف ونحو کے امام بعض مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں، اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کے تتبع میں چونکہ قصور ہے، وہ یقینی نہیں، ظنی ہے، اس کا تتبع تام نہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں نحویوں کا اتفاق ہو، وہاں بھی ہم یہ کہیں، کیونکہ ہم میں سے ہر ایک غلطی کرسکتا ہے، اس لیے سب سے غلطی بھی ممکن ہے، اسی وسوسے کی بناء پر بعض نے متواترات کا رد کردیا ہے، اور کہا ہے کہ متواتر کا یہی مطلب ہے کہ وہ ایک ایک کا مجموعہ ہے، جب ایک ایک میں غلطی ممکن ہے، تو پھر مجموعہ میں بھی ممکن ہے، ان کے دماغ میں ظنی وقطعی میں اشتباہ پیدا ہوگیا ہے۔ منطقیوں نے لکھا ہے کہ کبھی وہمی اور بدیہی میں بھی اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے، جن کا ذہن صاف نہ ہو، وہ ایسی مرض میں مبتلا ہوجاتے ہیں، یہ بات اس صورت میں تھی

جب محدثین کے فیصلہ کو جذبات سے بالاتر مانیں۔

اب یہاں دوسری صورت کو لیجیے کہ ''ہوسکتا ہے کہ ان کے یہ فیصلے جذباتی ہوں، یہ ممکن ہی نہیں، بلکہ یہ امکان بارہا فعل میں آیا۔''

اس میں دو چیزیں قابل غور ہیں:

① جذبات کے دخل کا امکان۔

② جذبات کے دخل کا وجود

امکانی صورت کے متعلق اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ عقلی احتمال سے علم و ایقان کا انتفاء نہیں ہوتا، مناسب حال ایک حکایت یاد آ گئی ہے، دہلی کے عالم عالمگیر کے استاذ ملاجیون کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ وہ امکان کے بہت قائل تھے، ایک دفعہ شاگردوں نے کہا مولوی صاحب سے کچھ کھائیں۔ مشورہ کرنے کے بعد یہ بات بنا کر استاد صاحب کو کہا کہ جناب دہلی کا پل آگرہ جانا تجویز ہوا ہے اور اس کا راستہ ایسا تجویز کیا گیا ہے کہ آپ کا مکان اس کے نیچے آئے گا، اس لیے آپ کچھ روپے دیں، تو یہ معاملہ روپے دے کر رفع دفع کر دیا جائے۔ آپ نے امکان عقلی کی بناء پر باور کرتے ہوئے روپے دے دیئے، طلباء نے مٹھائی کھائی، بعد میں کسی نے مولوی صاحب کو سمجھایا کہ آپ نے یہ کیسے باور کر لیا کہ پل یہاں سے آگرہ جائے گا، کیا کبھی ایسا ہوا ہے؟ آپ نے بے ساختہ فرمایا: پل کا جانا ممکن ہے، مگر مومن کا جھوٹ بولنا ممکن نہیں ہے [1]۔ پس ایسے عقلی احتمالات پیدا کر کے کسی حکم کو ظنی بنانا وہمی پن

---

[1] اسی معنی میں ایک حدیث ہے کہ ''مومن بزدل اور بخیل ہوسکتا ہے، لیکن جھوٹا نہیں ہوسکتا'' (الموطا: كتاب الكلام، باب ما جاء في الصدق والكذب، (حديث: ١٧٩٥)، شعب الإيمان للبيهقي: ٢٠٧/٤ (٤٨١٢)، مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا: ٥٤ (١٤٧))، اسے ''صفوان بن سلیم'' روایت کرتے ہیں اور وہ صحابی نہیں بلکہ تابعی ہیں، لہٰذا یہ حدیث ''مرسل'' ہے اور مرسل روایت ←

ہے ، باقی رہی دوسری بات کہ ''یہ امکان بارہا فعل میں آیا ہے'' اس کے متعلق عرض ہے کہ جو باتیں آپ نے نقل کی تھیں، جب تک ان کے متعلق یہ ثابت نہ ہوجائے کہ واقعہ کے خلاف تھیں، پھر یہ ثابت نہ ہوجائے کہ ان لوگوں نے جذبات کی وجہ سے کہیں ہیں غلطی سے نہیں کہیں، اس وقت تک ان باتوں کو جذباتی بنانا ٹھیک نہیں۔ پھراس کے بعد اگر ثابت بھی ہوجائے کہ ان علماء نے یہ باتیں کہیں ہیں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان لوگوں نے جو بھی بات کہی ہے، جذبات کے ماتحت کہی ہے۔

اب یہاں تین باتیں ہیں:

1 ...... یہ باتیں واقعہ کے خلاف تھیں۔

2 ...... یہ باتیں جذباتی تھیں۔

3 ...... جب ایک جگہ جذباتی کہیں، تو ہر جگہ کہی ہوں گی۔

پہلی بات کہ ''یہ باتیں واقعہ کے خلاف تھیں'' اس کو ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا قطعی طور پر واقعہ کے خلاف ہونا ثابت کیا جائے، اگر ان کے خلاف بھی اسی طرح سے ثابت ہوجائے، تو ان دونوں میں تعارض ہوگا، نہ ان باتوں کا واقعہ کے قطعاً خلاف ہونا، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ان کا ایسا مطلب لیا جائے، جو اس دوسری بات کے خلاف نہ ہو، مگر جہاں تک ہم نے غور کیا ہے ان مذکورہ باتوں کا صراحتاً اور قطعاً واقعہ کے خلاف ہونا ثابت نہیں ہوا، پس حماد کا علماءِ حجاز کے متعلق کہنا کہ ''ان کے پاس علم نہیں'' اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ اس علم سے مراد ان کا وہ علم ہو، جو مسلسل کوفہ میں عبداللہ

← ضعیف ہوتی ہے امام ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مجھے یاد نہیں کہ یہ حدیث کسی صحیح سند سے مرفوع ہو، بلکہ یہ حدیث "حسن مرسل" ہے (الاستذکار: ٨/٥٧٥ (١٨٦٤))، علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "مرسل ضعیف" (ضعیف الترغیب والترهیب: ٢/١٣٨ (١٧٥٢))

بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے منتقل ہوکر علقمہ وغیرہ کے ذریعہ ابراہیم نخعی کے واسطہ سے ان کو پہنچا ہے، کیونکہ انسان کی فطرت میں ہے کہ اپنے اختیار کردہ طریقہ کے علم کو علم خیال کرتا ہے، کیونکہ اس کی دانست میں وہی صحیح ہوتا ہے، پھر جب استحسان فطرت اور سلسلۂ مذکورہ کے بزرگوں کے اجتہاد اور فقہ کی باتوں نے اس کو چار چاند لگا دیے، تو اس صورت میں وہ اس حکم لگانے میں حق پر ہوتا ہے، اس میں بھی اتنی بات ہے کہ ضمیر کو عقل سے الگ نہیں کیا گیا، مگر یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہوتی، پھر مکہ میں کوفہ کی طرح کوئی فقہ کی مکمل درسگاہ نہ تھی۔ اس کے بعد زہری کا یہ بات کہنا کہ اہل مکہ ایسے ہیں، یہ عرفی بات ہے کہ ایک دو کے فعل کو جماعت کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

﴿ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا ﴾ ❶

''ایسی بستی یعنی (مکہ) جس کے رہنے والے ظالم ہیں۔''

حالانکہ اس وقت وہاں مسلمان بھی تھے، جو یہ دعا کر رہے ہیں۔

" قَتَلَ بَنُوْ فُلَانٍ" فلاں قبیلہ کے لوگوں نے اسے مارا، یہ مقولہ اس وقت بولتے ہیں جب اس قبیلہ سے کسی ایک نے مارا ہو، حدیث میں ہے:

((ثُمَّ اَنْتُمْ يَاخُزَاعَةُ قَتَلْتُمْ هٰذَا الْقَتِيْلَ)) ❷

''اے خزاعہ (قبیلہ) تم نے اس مقتول کو مارا ہے۔''

---

❶ النساء: ٧٥

❷ سنن أبي داود: كتاب الديات، باب ولي العمد يرضى بالدية (حديث: ٤٥٠٤) سنن الترمذي: كتاب الديات، باب حكم ولي القتيل في القصاص والعفو (حديث: ١٤٠٦) مسند أحمد: ٣٨٤/٦ (٢٧٢٠٤)، سنن الدار قطني ٩٦/٣ (٥٥)، سنن البيهقي: ٥٢/٨ (١٥٨١٦) امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ حدیث "حسن صحيح" ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کی اصل بخاری و مسلم میں موجود ہے۔ (التلخيص الحبير: ٢١/٤ (١٦٩٤)

حالانکہ اس کو ایک آدمی نے مارا تھا، اس کی سینکڑوں مثالیں موجود ہیں۔ شعبی رحمہ اللہ نے جو کہا ہے کہ ابراہیم ہم سے پوچھ کر بیان کرتا ہے اور ہمارا نام نہیں لیتا، اس میں یہ احتمال ہے کہ ابراہیم نخعی صرف بطورِ تائیدان سے پوچھتے ہوں، شعبی نے یہ سمجھا کہ اس کو علم نہیں، اس لیے پوچھ رہا ہے، اس بات میں نہ شعبی نے اپنی دانست میں جھوٹ بولا، نہ ابراہیم نخعی نے کوئی بری بات کی، باقی یہ بات کہ شعبی کے متعلق ابراہیم نخعی نے جو یہ کہا ہے کہ وہ کذاب، مسروق سے ملا تک نہیں، اس سے روایت کرتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ شعبی نے مسروق سے بالواسطہ روایت بیان کی ہو اور واسطے کا ذکر نہیں کیا، یہ انقطاع کی صورت ہوگی، انقطاع میں جھوٹ نہیں ہوتا، ❶ ہاں ابراہیم نے یہ سمجھا کہ یہ شخص اس سے روایت کر رہا ہے، تو گویا یہ خیال کر رہا ہے کہ میں نے سنا ہے کہ اس بناء پر انھوں نے ''کذاب'' کہا، اگرچہ کذاب بہت بڑا لفظ ہے، مگر جس وقت اس کی حقیقت معلوم ہو جائے، تو اس صورت میں جرح کا سبب نہیں، ''کذب'' اصل میں خلاف واقعہ بات کو کہتے ہیں، اگر عمداً کی جائے تو جرح ہے، ورنہ نہیں، اس لیے کسی کو یہ کہنا کہ اس کی بات کذب ہے، اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ واقعہ کے خلاف ہے ❷ ضحاک کا صحابہ کے متعلق یہ کہنا کہ ''ہم ان سے زیادہ جانتے ہیں'' اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے بعض مسائل میں ان سے زیادہ علم حاصل کیا ہے، کیونکہ ان کی انفرادی معلومات کے ساتھ دوسروں کی

---

❶ امام شعبی کی مسروق بن اَجدع سے روایات صحیحین کے اندر موجود ہیں، اور امام بخاری عدم لقاء کی صورت میں کوئی روایت اپنی ''صحیح'' میں بیان نہیں کرتے، لہٰذا یہاں انقطاع اور عدم لقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

❷ یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ''کذب'' کا لفظ غلطی اور کوتاہی پر بھی بولا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، اگر اس معنی کو ذہن نشین رکھیں تو اعتراض ختم ہو جاتا ہے، نیز دیکھیں: تدریب الراوي: ۱/ ۳۰۵، توجیه النظر: ۱/ ۲٦٥۔

معلومات بھی حاصل کی ہیں، سعید بن جبیر [1] نے جو اپنے غلام کو کہا کہ ''عکرمہ کی طرح جھوٹ نہ بول'' اس سے بھی ان کا مطلب یہی ہے کہ عکرمہ سے روایت کرنے میں غلطی ہوئی ہے، تم احتیاط رکھنا، کیونکہ جھوٹ غلطی کرنے کو بھی کہتے ہیں، کیونکہ غلطی واقعہ کے خلاف بات ہوتی ہے اور یہی جھوٹ ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ نے جو امام المغازی محمد بن اسحاق کے حق میں ''دجال'' کہا ہے، تو اس کا مطلب یہی تھا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے، یعنی اس کی یہ بات خلاف واقعہ ہے، اس میں اتنی قابلیت نہیں، جیسے وہ کہہ رہا ہے، صرف سختی ہے کہ ایک غلطی کے مقابلہ میں جو خلاف واقعہ امام المغازی محمد بن اسحاق سے سرزد ہوئی، یہ سخت لفظ بولے، اگرچہ مطلب ان کا اپنی دانست میں ٹھیک تھا، مگر کلمہ سخت تھا۔ اسی لیے امام نے ان سے مصالحت کی دیکھو: خلاصہ۔ [2]

علماء عراق کے متعلق جو انہوں نے کہا ہے کہ ''تصدیق و تکذیب نہ کرو'' اس کا یہ مطلب تھا کہ حدیث ان کا فن نہیں، اس سے ان کی مراد اکثر وہ لوگ تھے، جن کا مشغلہ صرف فقہ کا پڑھانا اور حدیث کی طرف بطور فن کے متوجہ نہیں ہوتے تھے، یہ بات ان کی اکثریت کے اعتبار سے ہے اور بات واقعہ کے خلاف نہیں، نہ یہ جذباتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول جو اعمش کے بارے میں کہا ہے، وہ صرف اپنے مسلک کی صحت پر اعتماد کرتے ہوئے کہا ہے، علماء مسائلِ اختلافیہ میں حق کی حمایت میں ایسے لفظ استعمال کرتے ہیں، تاکہ تمام عوام دھوکے میں نہ آجائیں اور امام صاحب اس بات سے غافل نہیں کہ مسائل اختلافیہ میں اس قسم کے فتوے ٹھیک نہیں،

---

[1] پہلے گزر چکا ہے کہ یہ بات ''سعید بن میتب'' نے اپنے ''برد'' نامی غلام کو کہی تھی۔

[2] الثقات لابن حبان: ٧/ ٣٨٠ (١٠٥٣٤)

اسی بناء پر وہ ان سے ملنے جاتے ہیں ❶ دل سے ناراض نہیں، مگر مصلحت کی بناء پر حق بھی کہا۔ عبداللہ بن مبارک کا یہ مطلب تھا کہ اس مسئلہ میں ان کو پورا علم نہیں، یہ ایک محاورہ ہے کہ اثناء گفتگو میں اس قسم کی باتیں موقع ومحل کے اعتبار سے کہی جاتی ہیں۔ یحییٰ بن معین نے جو کہا، وہ جذباتی باتیں نہیں، کیونکہ کہیں ثابت نہیں کہ وہ ان ائمہ سے پرخاش رکھتے تھے، مگر بعض وقت ایک متقی پرہیز گار کی آنکھ میں تنکا بھی پہاڑ دکھائی دیتا ہے، اس لیے وہ کہتے ہیں، مگر دوسرے دلائل سے پتہ چلتا ہے یحییٰ بن معین کا فتویٰ ٹھیک نہیں، فتوے کا غلط ہونا، اور چیز ہے اور جذباتی ہونا اور چیز ہے۔

اب آیئے صحابہ کی طرف، مائی عائشہ صدیقہ نے جو انس اور ابوسعید خدری کے متعلق فرمایا کہ بچے تھے۔ ان کا مطلب یہ نہیں کہ یہ جھوٹ بولتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے جیسے اور بڑے بڑے صحابی آنحضرت ﷺ کی حدیث سے واقف تھے، اس قدر یہ واقفیت نہیں رکھتے ہیں۔ اس قسم کی باتیں روزمرہ ہوتی رہتی ہیں، یہ کوئی جذباتی الفاظ نہیں، بلکہ عرفی کلمات ہیں جو عام بول چال میں مستعمل ہیں، جو بعض صحابہ نے بعض کے متعلق کسی خاص بات بیان کرنے میں جھوٹ کا لفظ بولا ہے، ان کا یہ مطلب ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں اور مجتہد سے غلطی ہوجاتی ہے، یہ تھے وہ الزامات جن کی بناء پر یہ قاعدہ گھڑا گیا کہ محدثین کی توثیق اور تضعیف میں جذباتی ہونے کا صرف امکان ہی نہیں ہے، بلکہ وقوع کے ساتھ مؤید ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ یہ باتیں جو محدثین سے ذکر ہوئی ہیں، آپ کے خیال میں صحابہ تک ان میں شریک ہیں، خلاف واقعہ تھیں، مگر یہ کیسے معلوم ہوا کہ جذباتی تھیں، ہوسکتا ہے کہ ان محدثین کے نزدیک ایسا ہی ہو، مگر ان سے غلطی ہوئی ہو، مگر ایک غلطی ثابت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مجرد احتمال کی بناء پر ہر جگہ ظن کرنے لگیں۔

---

❶ السنة لعبد الله بن أحمد: ١/ ١٩٠ (٢٥٧)

پھر ایک جگہ ان سے اگر یہ بتقاضائے بشریت جذباتی باتیں نکل گئی ہے، جس کے لیے وجوہ موجود ہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بالکل جذباتی تھے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غصہ میں اپنے بھائی کے بال پکڑ کر کھینچے ❶ حالانکہ وہ بے قصور تھے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ موسیٰ علیہ السلام کے ہر فعل کو جذبات کے احتمال سے ملوث کرنے کی کوشش کریں۔

فقیہانہ نقطہ نظر اور محدثین کا مقام

مولوی مودودی صاحب نے فقیہانہ نقطۂ نظر کی کسی مجتہد کی طرف سے کوئی تفسیر نقل نہیں کی، بلکہ اپنی طرف سے ہی مجتہدانہ انداز میں تفسیر بیان کردی ہے، محدثین اور مجتہدین کے خلاف کا مدار اسی نقطۂ نظر کو قرار دیا ہے، مختصراً اس طرح بیان کیا:

''جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے، وہ نبی اکرم کا ایسا مزاج شناس ہوجاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اس کی بصیرت اسے بتا دیتی ہے کہ ان میں سے کون سا فعل میرے سرکار کا ہوسکتا ہے اور کون سی چیز سنتِ نبوی سے اقرب ہے، یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں اس کو قرآن و سنت سے کوئی چیز نہیں ملتی، ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی ﷺ کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا، تو آپ اس کا فیصلہ یوں فرماتے، یہ اس لیے کہ اس کی روح روحِ محمد ہی میں گم اور اس کی نظر بصیرت نبوی کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے۔'' ❷ (صفحہ:۲۹٦)

یہ ہے وہ فقیہانہ نقطۂ نظر جس کی بناء پر ائمہ مجتہدین نے احادیث صحیحہ کو رد کردیا اور اپنی طرف سے ''مزاج شناسی'' کی بناء پر بلا دلیل فتوے دیے اور ضعیف، منقطع،

---

❶ دیکھیں: الأعراف: ۱۵۰

❷ تفہیمات: ۱/ ۳٦۲۔ مسلک اعتدال

منکر، متروک پر عمل کرتے رہے، پھر باوجود مزاج شناس ہونے کے اس میں خلاف بھی کرتے رہے، کسی کی مزاج شناسی نے ایک حدیث کے قبول کا فتویٰ دیا اور دوسرے کی مزاج شناسی نے رد کر دیا۔ اگر ائمہ مجتہدین اس میں اختلاف کریں، تو وہ محض ذوق اور مزاج شناسی کا اختلاف ہے، اگر محدثین کا کسی مجتہد کے ساتھ اختلاف ہو، تو وہ محض اس بناء پر ہے کہ یہ لوگ مزاج شناس نہیں تھے، فقہ کی نعمت سے محروم تھے، صرف محدثانہ نقطۂ نظر اور سندی زاویہء نگاہ سے دیکھتے تھے، حالانکہ جس قدر ائمہ کے مسائل اختلافیہ ہیں، محدثین ان میں سے ضرور کسی نہ کسی مجتہد کے موافق ہیں، مگر مولوی صاحب سے یہ بات رہ گئی کہ احادیث صحیحہ کے خلاف چلنے میں جو ائمہ مجتہدین سے کمی وبیشی ہوئی ہے، اس کی وجہ یہی ہوگی کہ بعض پر محدثانہ نقطۂ نظر غالب تھا اور بعض پر فقیہانہ اور جس قدر کوئی امام یا مجتہد صحیح احادیث کی مخالفت کرے، اسی قدر وہ بڑا مزاج شناس ہوگا، یہاں تین امر قابل غور ہیں:

① ...... ائمہ کے بعض اقوال صحیح احادیث کے کیوں خلاف ہیں؟

② ...... محدثین فقہ میں کیا مقام رکھتے تھے؟

③ ...... مزاج شناسی کی وجہ قرار دینے سے کیا خرابی پیدا ہوتی ہے؟

مخالفت کے اسباب

① بعض ائمہ نے جو بعض صحیح احادیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، اس کی دو صورتیں ہیں:

یا تو ان کو وہ حدیث ایسی سند کے ساتھ نہیں پہنچی، جس پر ان کو اعتماد ہو، یا اس کا مطلب کچھ اور سمجھا ہے۔ ان دو باتوں میں اصول فقہ کو بھی بڑا دخل ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ ائمہ کے مسائل میں سے دو تہائی کی بناء اصول فقہ کے خلاف پر ہے، اور ایک تہائی اختلافات کی وجہ حدیث کے قابل وثوق طریق سے پہنچنے اور نہ

پہنچنے پر ہے، محض استحسان پر عمل کرنا اس کی وجہ نہیں۔ ہمیشہ علماء حنفیہ اپنے ائمہ کے اقوال کی تائید میں حدیثیں پیش کرتے رہے ہیں اور سند کی وجہ ہی سے اس کا قابل قبول ہونا ذکر کرتے رہے ہیں، اگرچہ اصول فقہ میں حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے جو شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں محدثین کی بیان کردہ شرائط سے کمی وبیشی ہے، مگر مزاج شناسی کے ساتھ کسی مردود روایت کو ثابت نہیں کیا، قیاس کے بارہ میں حنفیہ نے علت کے معلوم کرنے میں شافعیہ سے بھی تنگی کی ہے، کیونکہ حنفیہ کے ہاں علت کے لیے مؤثر ہونا ضروری ہے، یعنی علت وہی وصف ہوسکتی ہے جس کی تاثیر کتاب وسنت یا اجماع سے ثابت ہو۔ مجرد رائے سے کسی وصف کو علت قرار دینے کے حق میں نہیں ہیں۔

بخلاف شافعیہ کے، وہ علت معلوم کرنے میں دیگر طریقوں سے بھی کام لیتے ہیں، جن کا مفصل بیان اصول فقہ میں مندرج ہے، مزاج شناسی کی بناء پر فتویٰ دینا صرف مجرد استحسان کی شکل ہے، جس کو شاہ ولی اللہ صاحب نے دین کے تبدیل ہونے کے اسباب میں بیان کیا ہے۔ (حجة الله: ١/ ١٤٦)

محدثین کا فقہ میں مقام

② محدثین کا فقہ میں کیا مقام ہے، اس کے بارے میں ہم سرِ دست امام بخاری کا ذکر کرتے ہیں۔ امام بخاری کے استاد ابو مصعب احمد بن أبی بکر الزهری فرماتے ہیں:

"محمد بن إسمٰعيل أَفْقَهُ عِنْدَنَا وَ أَبْصَرُ بِالْحَدِيْثِ مِنْ أَحْمَدَ بْنِ حَنبَلٍ ، فَقَالَ لَهٗ رَجُلٌ مِّنْ جُلَسَائِهٖ جَاوَزْتَ الْحَدَّ! فَقَالَ لَهٗ أَبُو مُصْعَبٍ: لَوْ أَدْرَكْتَ مَالِكًا وَ نَظَرْتَ إِلٰى وَجْهِهٖ وَ وجه

مُحَمَّدِ بْنِ اِسْمَاعِيلَ لَقُلْتَ كِلاَهُمَا وَاحِدٌ فِي الْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ" ❶ (مقدمه فتح الباری:٥٦٨)

''محمد بن اسماعیل (امام بخاری رحمہ اللہ) ہمارے نزدیک احمد بن حنبل سے بھی زیادہ فقہ میں اور حدیث میں بصیرت رکھتے ہیں، ایک آدمی وہاں بیٹھا تھا، اس نے کہا: تو تو حد سے گزر گیا ہے! جواب میں ابومصعب نے کہا: اگر تو امام مالک اور محمد بن اسماعیل (امام بخاری رحمہ اللہ) کو دیکھتا تو یہی سمجھتا کہ دونوں حدیث وفقہ میں ایک ہی ہیں۔''

امام (بخاری) کے استاد امام قتیبہ بن سعید کہتے ہیں کہ فقہاء اور زاہدوں، عابدوں کی مجلسوں میں بیٹھا، مگر امام بخاری جیسا آدمی کبھی نہیں دیکھا❶ ابو عمرو خفاف کہتے ہیں: ہم کو ایسے شخص نے حدیث سنائی، جو ایسا متقی صاف دل عالم ہے، جس کی نظیر میں نے نہیں دیکھی، یعنی امام بخاری رحمہ اللہ، او امام بخاری احمد بن حنبل اور اسحاق سے بیس درجے حدیث وفقہ کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔ ❷

(مقدمه فتح الباری: ٥٧٢)

امام ترمذی کو دیکھیے ہر مسئلہ میں مشہور اماموں کے مختارات نقل کرتے جاتے ہیں اور ترجیح بھی دیتے جاتے ہیں، امام ابو داؤد امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی فقہ نقل کرنے میں یدِطولیٰ رکھتے ہیں، امام بیہقی کے متعلق مشہور ہے کہ ہر شافعی پر شافعی کا احسان ہے، مگر بیہقی کا امام شافعی پر احسان ہے، ❸ کیونکہ امام بیہقی نے امام شافعی کے مختارات کے ادلہ اس قدر جمع کر دیئے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی جمع نہیں کیے۔

---

❶ تاريخ بغداد: ٢/١٩ (٤٢٤)، تهذيب الكمال: ٢٤/٤٥٥ (٥٠٥٩)، هدي الساري: ٤٨٢۔

❶ هدي الساري: ٤٨٢

❷ هدي الساري: ٤٨٥۔

❸ تذكرة الحفاظ: ٣/١١٣٣ (١٠١٤)

محدثین کی قوتِ فقاہت ثابت کرنے کے لیے امام نسائی کی "مجتبیٰ" اور امام بخاری رحمہ اللہ کی "صحیح" کافی ہے کہ کس طرح یہ دونوں مسائل کا استنباط کرتے ہیں۔

مزاج شناسی کی اصطلاح

③ مزاج شناسی کی بناء پر کسی حدیث کو رد کرنا اور قبول کرنا، یہ ایسا اصول ہے جس سے ایک شخص نبوت کے دعوی کے بغیر نبوت کا عہدہ ہاتھ میں لے لیتا ہے اور کوئی نئی تحریک اس کے بغیر چل بھی نہیں سکتی کہ یا نبوت کا دعویٰ کیا جائے، خواہ تو وہ ظلی ہی ہو، تاکہ احادیث کے رد وقبول کو اپنے ہاتھ میں لے لیا جائے، یا بدون نبوت ظلی و بروزی کے دعوے کر کے یہ کہہ دیا جائے کہ مزاج شناسی سے بھی احادیث کو رد وقبول کیا جاسکتا ہے، پس اس صورت میں بہت آسانی پیدا ہوجاتی ہے اور بدوں غور وفکر پڑھنے پڑھانے کے امامت کا مقام حاصل ہوجاتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ مولوی مودودی صاحب کی عبارت کے جس حصہ سے پرویز صاحب نے استدلال کیا ہے، وہ بالکل بے معنی اور فضول ہے، استدلال کے مقام سے بہت فروتر ہے، صرف جدت پسندی اور وہمی پن ہے اور کچھ بھی نہیں، مگر جیسے پرویز صاحب کا مقام ہے، ویسے ان کو تائید کی ضرورت تھی۔

حجیت حدیث پر

قرآنی دلائل

یہاں تک تو یہ بحث تھی کہ حدیث محفوظ ہے اور اس سے علم و ایقان حاصل ہوتا ہے۔ اب حدیث کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ حدیث حجت ہے، قرآن کے بعد حدیث ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ جو کام جس طرح حدیث سے ثابت ہو، اسی طرح کرنا ضروری ہے۔ (خواہ حدیث کو الگ وحی مانا جائے یا قرآن سے مستنبط قرار دیا جائے۔ اس کی تشریح آگے آتی ہے)

حدیث کے واجب العمل ہونے پر پہلی دلیل [1]

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ﴾ [2]

[1] اگر یہ کہا جائے کہ قرآن مجید میں توحید اور شرک کے بعد جتنا زور اطاعت و اتباع رسول پر دیا گیا ہے، کسی اور چیز پر نہیں دیا گیا، تو بے جا نہیں ہوگا۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: قرآن مجید میں تیس سے زیادہ جگہ پر اطاعت رسول کا حکم ہے، امام آجری فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تیس سے زیادہ جگہوں پر اطاعتِ رسول فرض کی ہے۔ (الشريعة: ٥٨، ٤١٥؛ پھر بعض آیات و احادیث کا ذکر کیا ہے، اسی طرح امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں چالیس کے قریب مقام پر اطاعتِ رسول واجب کی ہے۔ (مجموع الفتاوى: ١/٤، ١٩/ ٨٣، ١٩/ ٣٦١)

[2] النساء: ٥٩

"اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول اور امیروں کی جو تم میں سے ہوں، اگر تم کسی شیٔ پر آپس میں جھگڑا کرو، تو اس کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول سے کراؤ، اگر تم اللہ اور پچھلے دن پر ایمان رکھتے ہو، یہ بات بہتر اور انجام کے لحاظ سے مفید ہے۔"

اس آیت میں رسول کی اطاعت کا حکم ہے، یعنی جو اللہ کا رسول حکم دے، اس کی تعمیل کرو، پس ثابت ہوا کہ اللہ کے رسول کی فرماں برداری لازم ہے، بلکہ حاکموں کے متعلق بھی فرمایا کہ ان کی اطاعت بھی کرو، مگر حاکموں کی اطاعت میں یہ شرط ہے کہ ان کا حکم اللہ اور رسول کے حکم کے خلاف نہ ہو، اگر حاکم کے ساتھ کسی معاملہ میں نزاع ہو، تو اس وقت صرف اللہ اور رسول ہی کی طرف فیصلہ لایا جائے گا۔

دوسری دلیل

﴿ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَيَغْفِرْلَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌo قُلْ اَطِيْعُو اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّو فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَo﴾ ❶

"اگر تم (اے انسانو اور جنو!) اللہ تعالیٰ سے محبت کرتے ہو، تو میری پیروی کرو، اللہ تمہارے ساتھ محبت کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کردے گا، اللہ بخشنے والا مہربان ہے، (اے نبی) کہو اللہ اور رسول کا حکم مانو اگر پھر جائیں (اللہ اور رسول کی اطاعت نہ کریں تو کہہ دو) یقیناً اللہ کافروں (جو اللہ اور رسول کی اطاعت نہیں کرتے) سے محبت نہیں کرتا۔"

---

❶ آل عمران:۳۱-۳۲

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نبی کی اتباع اور اطاعت فرض ہے، جو نہ کرے، وہ کافر ہے۔

تیسری دلیل

﴿ وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا﴾ ❶

''اور اگر تم اس (پیغمبر) کی اطاعت کرو گے۔تو ہدایت پاؤ گے۔''

یعنی نبی کی اطاعت سے ہدایت حاصل ہوتی ہے۔

چوتھی دلیل

﴿ مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴾ ❷

''جو شخص پیغمبر کی اطاعت کرے، اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

یعنی رسول کی اطاعت میں اللہ کی اطاعت ہے۔ کیونکہ دین کے بارے میں جو رسول کہتا ہے، وہ اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے اعتراضات

کیا رسول سے مراد قرآن مجید ہے؟

ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ رسول سے مراد قرآن ہے، پس رسول کی اطاعت کا یہ مطلب ہوا کہ قرآن میں جو کچھ ہے، اس پر عمل کرو۔ یہ جواب قرآن میں غور وفکر کرنے کے علاوہ دیا گیا ہے، کیونکہ قرآن مجید میں جابجا رسول بول کر پیغمبر ہی مراد لیا گیا ہے۔ مندرجہ ذیل آیات میں غور کرنا چاہیے:

---

❶ النور: ٥٤

❷ النساء: ٨٠

﴿ يٰاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ﴾ ❶

''اے رسول! جو (حکم) تیری طرف اتارا گیا ہے تیرے رب کی طرف سے، اس کو پہنچا دو۔''

اس آیت میں رسول کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے کہ تم اتاری ہوئی وحی کو پہنچا دو، جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اور ہے، اور اتاری ہوئی چیز اور ہے۔

﴿ يٰاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ﴾ ❷

''اے رسول! تجھے وہ لوگ غم میں نہ ڈالیں، جو کفر میں جلدی کرتے ہیں۔''

اس آیت میں صاف طور پر پیغمبر کو ہی رسول کہا گیا ہے، کیونکہ غم انہی کو پہنچتا تھا، نہ قرآن کو۔

﴿ وَقَالُوْا مَالِهٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ﴾ ❸

''وہ (کافر) بولے اس رسول کو کیا ہے کہ یہ کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا ہے۔''

یعنی پیغمبر ایسا ہونا چاہیے جو کھانے اور معاشی وسائل سے کنارہ کش ہو، اس کو ان باتوں کی ضرورت نہ ہو، یعنی فرشتہ ہو۔

اس آیت سے بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول، حضرت محمد ﷺ کو ہی کہا گیا ہے، نہ قرآن کو، کیونکہ آنحضرت ﷺ ہی کھانا کھاتے اور بازاروں میں چلتے تھے، نہ قرآن مجید۔

---

❶ المائدۃ: ٦٧

❷ المائدۃ: ٤١

❸ الفرقان: ٧

﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ﴾ ❶

''محمد اللہ کا رسول ہے۔''

اس سے بڑھ کر کونسی دلیل ہوگی، اس میں صاف طور پر آپ کا نام موجود ہے۔

﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ﴾ ❷

''محمد صرف اللہ کا رسول ہی ہے (خدا نہیں)

اس آیت میں آنحضرت کے نام کی تصریح ہے۔

﴿ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ﴾ ❸

''(اے رسول کہہ) میں صرف بشر رسول ہوں۔''

بشر رسول بھی آنحضرت ہی ہو سکتے ہیں، نہ قرآن مجید۔

ایک جگہ پہلے رسول نبی کی اتباع کا ذکر کیا ہے، بعد میں اس ''نور'' کی اتباع ذکر ہے، جو اس رسول پر نازل کیا گیا۔

﴿ اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ ﴾ ❹

''(ان کے لیے میں رحمت لکھوں گا) جو رسول نبی امّی کی پیروی کرتے ہیں۔''

﴿ وَاتَّبَعُوا النُّوْرَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ مَعَهٗٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ﴾ ❺

''اور اس نور کی پیروی کی جو اس پر اتارا گیا ہے، یہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

---

❶ الفتح: ٢٩

❷ آل عمران: ١٤٤

❸ بني إسرائيل: ٩٣

❹ الأعراف: ١٥٧

❺ الأعراف: ١٥٧

کیا رسول سے مراد اطاعتِ قرآن ہے؟

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ رسول سے مراد تو حضرت محمد رسول اللہ ﷺ ہی ہیں، مگر ان کی اطاعت سے مراد قرآن کی اطاعت ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ سوائے قرآن مجید کے اور کوئی حکم نہیں دیتے تھے، اگر رسول نے قرآن مجید کے علاوہ کوئی حکم دیا ہے، تو اس میں رسول کی اطاعت ایسی ہی ہے، جیسے امیر کی اطاعت، یہ شرعی حکم کی اطاعت نہیں، بلکہ عقلی حکم کی اطاعت ہے، جیسے والدین، اساتذہ اور حکام کی اطاعت کی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک قرآن کے علاوہ رسول ﷺ نے کوئی شرعی حکم نہیں دیا یا شرعی حکم کی ایسی تفصیل اور تشریح نہیں کی، جو قرآن پڑھنے سے معلوم نہ ہو سکے، یعنی جس طرح رسول، قرآن کو سمجھتا ہے، اسی طرح اور لوگ بھی سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بات سراسر غلط ہے، قرآن مجید میں اس بات کو کھول کر بیان کیا گیا ہے کہ رسول قرآن کو بیان کرنے والا ہے، جیسے تبلیغ کرنے والا ہے۔

﴿ وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ ﴾ [1]

''اور ہم نے تیری طرف (یہ) ذکر نازل کیا، تاکہ تو لوگوں کو کھول کر بیان کردے، جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔''

دوسری جگہ یہ فرمایا کہ قرآن کا بیان بھی ہمارے ذمہ ہے۔

﴿ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ﴾ [2]

''پھر قرآن مجید کا بیان ہمارے ذمہ ہے۔''

یعنی پیغمبر جو بیان کرے گا، وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع پا کر بیان کرے

---

[1] النحل: ٤٤

[2] القيامة: ١٩

گا، اس جگہ وہ مقامات مراد ہیں جہاں قرآن مجید میں کچھ اصطلاحات ہوں، جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ، وغیرہ یا کسی اور وجہ سے سمجھنے میں دقت پیدا ہو۔

قرآن مجید کا بیان

قرآن مجید کے بیان کی بہت صورتیں ہیں:

1. قرآن میں ایک جگہ کچھ اجمال ہو، دوسری جگہ اس کی تفصیل ہو۔
2. بذریعہ جبرائیل قرآن کے علاوہ آپ کو بتایا جائے۔
3. یا آپ کے دل میں اس کا بیان ڈال دیا جائے۔
4. یا بذریعہ حکمت قرآن کا فہم عطا کیا جائے۔

مثال کے طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ نزول قرآن کے وقت مندرجہ ذیل الفاظ مخصوص معانی کے لیے مستعمل تھے: صلوٰۃ (نماز) صوم (روزہ) حج، زکوۃ وغیرہ۔

حدیث میں نماز کا بیان

لغت میں ''صلوۃ'' کے معنی دعا یا چوتڑ ہلانے کے ہیں [1] مگر نزول قرآن کے وقت ''صلوۃ'' ایسی عبادت کا نام تھا، جس میں بہت سے تعظیمی افعال اور اقوال وغیرہ پائے جاتے ہیں، ان میں سے بعض افعال و اقوال کا ذکر قرآن مجید نے بھی کیا ہے، یہ نماز کے کچھ حصہ کا بیان ہے، جو قرآن سے ثابت ہے، مگر ان تمام امور کی تفصیل و ترتیب جو نماز کے ارکان یا سنن یا مستحبات ہیں، حدیث ہی میں ملے گی، [2]

---

[1] لسان العرب: ۱۴/۴۶۴، القاموس المحیط: ۱۶۸۱

[2] ایک شخص نے ''حدیث'' پر اعتراض کیا، تو صحابی رسول حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہنے لگے: اے بے وقوف! اگر تمھیں اور تمھارے جیسے دوسرے لوگوں کو صرف قرآن کے حوالے کیا جائے، تو کیا تم قرآن مجید سے دکھا سکتے ہو کہ ظہر اور عصر کی چار رکعتیں ہیں اور مغرب کی تین رکعتیں جن کی ←

جس کی قدرے تفصیل اس طرح ہے، افعال میں سے ہر رکعت میں پہلے قیام پھر رکوع پھر قومہ پھر دو سجدے، دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ، اقوال میں سے ''تکبیر تحریمہ'' سے ابتدا اور ''سلام'' پر انتہاء اور دونوں کے مابین ارکان، اور غیر ارکان کی تفصیل اس طرح ہے: دعاء استفتاح پھر ''اعوذ باللہ'' الخ پڑھ کر سورۃ الحمد اخیر تک، پھر کوئی سورت یا کچھ حصہ قرآن کا پڑھنا، پھر تکبیر کہہ کر رکوع کرنا، رکوع میں تسبیحات، پھر رکوع سے کھڑا ہوتے ہوئے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہنا، پھر قومہ میں ''ربنا لك الحمد'' پڑھنا، پھر اس کے ہر سجدے کے شروع اور اخیر میں ''اللہ أکبر'' کہنا، ہر دو رکعت کے بعد اگر نماز چار رکعت والی ہے، تشہد پڑھنا، دوسرے تشہد میں تشہد کے بعد درود و دعا کا پڑھنا، اس طرح ترتیب و تفصیل قرآن سے ثابت نہیں، صرف حدیث سے ثابت ہے، قرآن مجید میں صلوۃِ خوف کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے جس میں اشارہ ہے کہ ہر رکعت کی ابتدا قیام سے ہے اور خاتمہ سجدے پر ہے، یہ ظاہر ہے کہ رکوع درمیان میں ہوگا، رکوع اور سجدے کے مابین فاصلہ بھی ضروری ہے اور وہ قومہ ہوا، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید ان چیزوں کا ذکر بطورِ تشریح کے نہیں کرتا، بلکہ تشریح کی حکایت کی صورت میں کرتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں مشروع ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ان امور کا تفصیل اور ترتیب کے ساتھ ذکر صرف حدیث میں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن کی صلوۃ (نماز) کا بیان حدیث میں ہے اور یہ سب باتیں آنحضرت نے جبرائیل کی معرفت معلوم کیں، اگرچہ بعض نے ان امور کو قرآن

← دو رکعتوں میں جہری قراءت کی جاتی ہے، اللہ کی کتاب میں یہ بات مجمل ہے، سنت ہی ہے جو ان کی توضیح و تفسیر کرتی ہے۔ (الشريعة للآجري: ٥٨، جامع بيان العلم: ٢/١١٩٢ (٢٣٤٨) الكفاية في علم الرواية: ١٥

سے ثابت کرنے کی کوشش کی، مگر حق یہ ہے کہ یہ امور قرآن میں اس طرح مفصل اور مرتب نہیں، جس طرح حدیث نے بیان کیا ہے۔ پس ماننا پڑے گا کہ نماز کے بارہ میں حدیث قرآن کا بیان ہے۔

اذان کا بیان

یہی حال اذان کا ہے کہ قرآن مجید اس کا ذکر ''نداءٗ'' کے لفظ کے ساتھ بطور حکایت کرتا ہے، ❶ اس کی تفصیل بیان نہیں کرتا، مگر اس اذان پر حاضری کا حکم دیتا ہے، جس سے اس کی مشروعیت کا مسلم ہونا سمجھا جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ حدیث قرآن مجید کے بعض حصہ کی تفصیل اور بیان ہے، اگر حدیث سے نظر ہٹائی جائے، تو صرف قرآن سے اس کا مطلب معلوم نہیں ہوتا۔

یہی حال صوم (روزے) کا ذکر کرتے ہوئے قرآن اشارہ کرتا ہے کہ جب رات کے بعض حصہ میں کھانے پینے اور جنسی تعلقات کی ممانعت تھی، اس وقت تم سے غلطی ہوگئی:

﴿ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ ...... ﴾ ❷

''اللہ کے علم میں ہے کہ تم نے (اپنے فریضہ میں کوتاہی کرتے ہوئے) اپنی جان کی خیانت کی۔''

قرآن مجید اس فعل کی ممانعت کا ذکر اس طرح کرتا ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت شرعی طور پر تھی، مگر قرآن میں اس ممانعت کا کوئی ذکر نہیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ بعض قیود قرآن کے علاوہ بھی مقرر ہوتی تھیں اور وہ بھی شریعت کا واجب العمل حصہ تھا، حدیث کے بیان کا یہی معنی ہے۔

---

❶ الجمعة: ٩

❷ البقرة: ١٨٧

زکوٰۃ کا بیان

اسی طرح زکوٰۃ کی تفصیل بھی بذریعہ وحی ہوئی ہے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے مکتوب میں اس کی وضاحت فرمائی ہے:

﴿ وَالَّتِي اَمَرَ اللّٰهُ بِهَا رَسُولَهُ﴾ ❶

''(یہ زکوٰۃ کا نصاب اور اندازہ) وہی ہے، جس کا حکم اللہ نے اپنے رسول کو کیا ہے۔''

حج کا بیان

یہی حال حج کا ہے کہ احرام کا ہم معنی لفظ قرآن میں ہے، مگر اس کی تبیین پوری کی پوری حدیث میں ہے۔ امت کا اجماع ہے کہ محرم کو کرتا، پاجامہ، کوٹ، جبہ اور پگڑی باندھنا منع ہے ❷ ، مگر قرآن میں اس کا ذکر نہیں، اسی طرح خوشبو لگانا بھی ممنوع ہے ❸ مگر قرآن اس سے خاموش ہے، پس ثابت ہوا کہ حدیث قرآن مجید کے مذکورہ الفاظ کا بیان ہے، یہ بیان شریعت کا حصہ ہے اور یہ حصہ بھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہے۔

---

❶ صحیح البخاري: كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة(١٤٤٨) نیز دیکھیں: ابوداود (١٥٦٨) ترمذي(٦٢١)

❷ صحیح البخاري. كتاب الحج، باب ما لا يلبس المحرم من الثياب، (حديث: ١٥٤٢)، مسلم: كتاب الحج: باب ما يباح للمحرم (١١٧٧)، اشیاء مذکورہ کی تحریم پر اجماع کے لیے دیکھیں: الإجماع لابن المنذر:٥٣، إكمال المعلم بفوائد مسلم: ١٦١/٤، المغني لابن قدامة:٢٧٥/٣، فتح الباري: ٤٠٢/٣

❸ دیکھیں: صحيح البخاري: أبواب الإحصار و جزاء الصيد، باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة (١٨٣٨)

حدیث بھی وحی ہے

اس بات کا ذکر کہ قرآن مجید کے علاوہ بھی آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبریں معلوم ہوئیں تھیں:

پہلی دلیل:

﴿ وَإِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ إِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَأَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَأَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ ﴾ [1]

''جب نبی نے اپنی اہلیہ (محترمہ) کو ایک حدیث راز داری کی صورت میں بتائی، پس جب آپ کی اہلیہ نے اس راز کو افشا کردیا اور اللہ نے نبی کو مطلع کردیا، تو آپ نے (اپنی اہلیہ کو) اس کی بابت کچھ کہا، تو اس نے پوچھا: آپ کو کس نے بتایا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ مجھے اللہ نے بتایا ہے، جو جاننے والا خبر رکھنے والا ہے۔''

مگر قرآن میں کہیں اس کا پتہ نہیں، پس یہ خبر قرآن کے علاوہ ہی ہوگی۔

اس آیت کریمہ سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبریں بتائی جاتی تھیں۔

دوسری دلیل:

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ ﴾ [2]

---

[1] التحریم: ۳

[2] البقرۃ: ۱۴۳

''ہم نے وہ قبلہ جس پر تو اس (قبلۂ کعبہ) سے پہلے تھا، صرف اس لیے مقرر کیا تھا کہ رسول کے تابع دار اور مرتد میں فرق کریں۔''

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کعبہ سے پہلے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے اور قبلہ مقرر کیا تھا، مگر اس قبلہ کی بابت قرآن میں کہیں ذکر نہیں، پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام قرآن کے علاوہ بھی مقرر ہوئے تھے، پھر اس آیت میں یہ ذکر ہے کہ غیر قرآنی احکام پر عمل کرنے نہ کرنے سے تابع دار اور مرتد میں فرق کیا جاتا ہے، جو شخص غیر قرآنی احکام پر (یعنی حدیثی احکام) کی پیروی کرے، وہ رسول کا تابع دار ہے اور جو نہ کرے، وہ مرتد ہے۔

تیسری دلیل:

﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ لَا تَخَافُوْنَ ﴾ [1]

''اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو سچا خواب دکھلایا، تم مسجد حرام میں انشاء اللہ ضرور امن کی حالت میں داخل ہوگے، بعض سر منڈوائیں گے، اور بعض بال کتروائیں گے، تم کو کوئی ڈر نہ ہوگا۔''

اس میں یہ ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ بعض وقت اپنے رسول کو بذریعۂ خواب بھی اطلاع دیتا ہے اور یہ اطلاع قرآن کے علاوہ تھی، پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ قرآن کے علاوہ بھی رسول کو اطلاع دیتا ہے۔

---

[1] الفتح:۲۷

چوتھی دلیل:

﴿ وَاِذْ قُلْنَا لَكَ اِنَّ رَبَّكَ اَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ...... ﴾ ❶

''(اے رسول یاد کر) جب ہم نے تجھے کہا کہ تیرے رب نے لوگوں کو گھیر لیا ہے اور ہم نے جو خواب دکھایا تھا، اس کو ہم نے فتنہ ہی قرار دیا ہے۔''

اس آیت میں جس قول کو بطور حوالے کے پیش کیا ہے، قرآن مجید میں کسی اور جگہ ذکر نہیں، پس معلوم ہوا کہ یہ بات اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو قرآن کے علاوہ بتلائی تھی۔

ان آیات مذکورہ کے علاوہ بھی قرآن مجید میں اور آیات مذکور ہیں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ قرآن کے علاوہ بھی وحی کیا کرتا تھا۔

کیا رسول سے مراد ''مرکزِ ملت'' ہے؟

تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ ''خدا اور رسول'' سے مراد وہ مرکز ملت ہے، جو دنیا میں خدائی قوانین نافذ کرے، رسول اللہ جہاں ایک رسول تھے (یعنی خدا کی وحی کو انسانوں تک پہنچانے والے) وہیں آپ اس حکومت خداوندی کے اولین مرکز بھی تھے، لہٰذا آپ کی اطاعت جو بحیثیت امیر ملت اور مرکز امت کی جاتی تھی، خدا اور رسول کی اطاعت تھی، حضور ﷺ کے بعد مرکزِ ملت خلیفۃ الرسول قرار پا گئے۔ اس وقت ''خدا اور رسول'' کی اطاعت خلیفۃ المسلمین کی اطاعت تھی۔ ❷

آگے چل کر لکھتے ہیں:

---

❶ بني إسرائيل: ٦٠

❷ مقام حديث: ١/ ٦٤

''لیکن جن معاملات کے متعلق قرآن کریم نے محض اصولی احکام دیئے ہیں ان کی جزئیات مرتب کرنے کا کام مرکزِ ملت کے ذمہ تھا، ان جزئیات کا قرآن کریم میں بیان نہ ہونا اور جو جزئیات رسول اللہ نے مرتب فرمائی تھیں، ان کا قرآن کی طرح محفوظ نہ رکھنا، اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ ان جزئیات کو غیر متبدل اور اٹل قرار دینا، نہ منشائے خداوندی تھا، نہ منشائے رسالت۔''[1]

یہ تاویل ''کہ خدا اور رسول سے مراد مرکز ملت ہے۔'' بالکل لغو ہے، یہ تاویل ایسی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ صلوۃ (نماز) سے مراد ڈرل اور صیام (روزے) سے مراد مسہّل ہے۔

معلوم نہیں کہ خدا اور رسول کا یہ مفہوم قرآن کی کس آیت سے ماخوذ ہے، یا لغت کی کس کتاب سے لیا ہے، پھر یہ بات زیادہ عجیب ہے کہ جب آنحضرت ﷺ وفات پاگئے، تو خدا اور رسول اللہ پھر بن گئے، پھر ان کے بعد یہ لقب حضرت عمر رضی اللہ عنہ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف منتقل ہوگیا، اس کے بعد یہ اسم بلا مسمی رہ گیا، اب تک اس کا مصداق کوئی نہ ہوا۔ پس ان کے قول کے مطابق خدا اور رسول کی اطاعت اب تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کو تیرہ سو سال گزر چکے ہیں، نہیں ہوئی، اب یہ لوگ (منکرین حدیث) کوشش کررہے ہیں کہ مرکز ملت قائم ہوجائے، تاکہ خدا اور رسول ﷺ کا مصداق بن جائے۔ جب ان کی کوشش بارآور ہوگی، تو پھر اطاعت خدا اور رسول کی عملی صورت پیدا ہوجائے گی، مگر جب تک مرکز قائم نہیں ہوتا، اس وقت تک خدا اور رسول کی اطاعت بے معنی ہے۔ کیونکہ خدا و رسول کی مصداق ہی موجود نہیں ہے، یہ لوگ معلوم نہیں کس جرأت پر اس قسم کی فضول باتیں کرتے ہیں اور اسلامی تاریخ پر غور نہیں کرتے، خلافت

[1] مقام حدیث: ۱/ ٦٥

راشدہ اگرچہ آنحضرت ﷺ کے بعد چار خلفاء تک چل کر ختم ہوگئی تھی، مگر بعد میں سلطنت کے جو مختلف دور آئے اور ملوکیت کا چکر چلا، مختلف خاندان بنو امیہ، عباسی اور ترک یکے بعد دیگر خلافت کی مسند پر بیٹھے، اس سلسلہ کے علاوہ اندلس، ہند، اور انڈونیشیا وغیرہ میں بادشاہ گزرے، ان تمام افراد کی استعداد، قابلیت، طرز حکومت کو مدنظر رکھ کر غور کرنا چاہیے کہ اب ان سب کی استعداد اور صلاحیت سے بڑھ کر کوئی صاحب صلاحیت ہستی ظاہر ہوگئی ہے، جس سے پھر امید بندھ گئی ہے کہ خدا اور رسول کا مصداق بننے کو تیار ہے۔ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ نہ نو من تیل ہوگا، نہ رادھا ناچے گی! کیا عجیب طریقہ نکالا ہے شریعت سے پھیرنے کا!!

مذکورہ بالا شبہات کا ازالہ

اب منکرین حدیث کی مندرجہ بالا عبارات کے مطابق کچھ سنیے۔

مقام حدیث کی مندرجہ بالا عبارت میں تین چیزیں بیان کی گئی ہیں:

① اطاعت خدا اور رسول کا مطلب مرکز ملت کی اطاعت ہے۔

② مرکز ملت کا قانون۔

③ بعض جزئیات کا قرآن میں نہ ہونا، پھر ان کا قرآن کی طرح محفوظ نہ رکھنا، ان کے غیر متبدل ہونے کے خلاف بین ثبوت ہے۔

پہلی بحث: اطاعتِ خدا اور رسول

اطاعتِ خدا اور رسول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کی تعمیل کی جائے کیونکہ یہ لفظ تین کلموں سے بنا ہے:

○ پہلا کلمہ ''اطاعت۔''

- دوسرا کلمہ "خدا" اور
- تیسرا کلمہ "رسول" ہے۔

رسول سے مراد آنحضرت ﷺ ہیں۔ خدا سے مراد اللہ تعالیٰ ہے اور اطاعت کے معنی ہیں فرماں برداری اور حکم کی تعمیل، پس اس لفظ (اطاعت خدا و رسول) کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی تعمیل کی جائے۔

اطاعتِ خدا و رسول کا معنیٰ

اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم خواہ قرآن میں ہو یا حدیث میں اس کی تعمیل کی جائے۔ اور رسول کے حکم کی تعمیل کا یہ مطلب ہے کہ جس حکم میں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہیں کی، اس حکم میں آپ ﷺ کی فرماں برداری کی جائے۔ ایسے حکم کی اطاعت جیسے رسول کی اطاعت ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی بھی اطاعت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رسول کی اطاعت کا حکم دیا ہے، جیسے اولی الامر کی اطاعت میں اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، کیونکہ اولی الامر کی اطاعت اللہ اور رسول کے حکم سے ہی کی جاتی ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ رسول اللہ ﷺ جس طرح اللہ کے رسول تھے، اسی طرح آپ حاکم بھی تھے، پس دینی باتوں میں آپ کی اطاعت رسول ہونے کی حیثیت سے ہے اور حکومت کے اس دائرے میں جو حکام کے سپرد ہے، آپ کی اطاعت بحیثیت امیر ہونے کے ہے۔

اسی طرح آپ رسول ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب رائے بھی ہیں۔ پس ایسے امور میں آپ کی اطاعت جو از روئے عقل اور رائے فرماتے ہیں، عقلی اطاعت ہوگی۔ اس جگہ ہماری بحث اس اطاعت سے ہے، جو بحیثیت رسول ہونے کے ہے،

جس کو دینی اطاعت کہہ سکتے ہیں۔ پس حدیث کے وہ مسائل جو دین سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں آپ کے حکم کی تعمیل کرنا بھی اطاعت رسول ہے۔ اولی الامر اور رسول کی اطاعت میں اتنا فرق ہے کہ رسول کی اطاعت میں کوئی قید نہیں، کیونکہ رسول دین کے بارے میں اپنی رائے سے نہیں کہتا، یا تو وحی سے بولتا ہے یا استنباط اور اجتہاد سے کلام کرتا ہے۔ استنباطی اور اجتہادی کلام میں اگرچہ خطا کا احتمال ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ رسول کو دینی امور میں خطا پر برقرار نہیں رہنے دیتا، اس لیے پیغمبر کا ہر قول اور فعل جس کا دین سے تعلق ہو اور وحی الٰہی میں اس کی تردید نہ آئی ہو، وہ منشاءِ الٰہی کے موافق ہوتا ہے۔ اور اولی الامر کی اطاعت میں یہ قید ہے کہ اس کا حکم کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو۔

حدیث اگرچہ قرآن کا بیان ہے۔ اس وجہ سے اس کی اطاعت قرآن کی اطاعت میں مندرج ہے۔ مگر جب ایک مسئلہ حدیث سے ثابت ہوجائے، تو اس کے بعد سوچنے کی ضرورت نہیں کہ قرآن میں یہ مسئلہ ہے یا نہیں، اس لحاظ سے قرآن کے بعد حدیث اثباتِ احکام میں مستقل درجہ رکھتی ہے۔ اور نہ وہاں یہ احتمال ہے کہ شاید آپ نے غلطی کی ہو، کیونکہ جس مسئلہ میں وحی الٰہی نے رسول کی تردید نہیں کی، وہ قرآن کی طرح من جانب اللہ ہے۔ اولی الامر کی باتوں میں باوجود اس کے کہ وہ ساری عمر ایک بات پر اڑے رہیں، غلطی کا احتمال قائم رہتا ہے۔

مرکزِ ملت کا قانون

دوسرا مسئلہ مرکز ملت کے قانون کا ہے۔ مرکز ملت کے آئین کے دو حصے ہیں۔ ایک قرآن اور دوسرا حدیث۔ قرآن کے متعلق تو منکرین حدیث تسلیم کرتے ہیں کہ اس کے احکام اصولی ہوں یا فروعی، دائمی ہیں، وقتی نہیں۔ مگر خدا کی اطاعت پھر بھی مرکزِ ملت کی اطاعت مانتے ہیں۔

حدیث کی جزئیات کو وقتی کہتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ یہ جزئیات ان کلیات سے نکالی گئی ہیں، جو قرآن میں مذکور ہیں، مگر ان کے نکالنے میں اس زمانہ کے مخصوص تقاضا کو بھی دخل ہے، جس میں وہ جاری کی گئیں۔ جب زمانہ بدل گیا تو اس وقت زمانۂ حاضر کے تقاضے کے مطابق مزید جزئیات قرآنی کلیات سے نکال کر نافذ کرنی چاہیے۔

ان کے دماغ میں یہ چیز نہیں آتی کہ ''جزئیات یا کلیات کا دائمی یا وقتی ہونا صرف لکھ دینے یا نہ لکھ دینے سے نہیں ہوسکتا۔'' یعنی یہ بات غلط ہے کہ کلیات اور جزئیات کو اگر لکھ لیا جائے، تو وہ کلیات اور جزئیات دائمی بن جاتی ہیں، اور نہ لکھا جائے تو وقتی ہوجاتی ہیں، کیونکہ وقتی اور دائمی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ان کا پورا فائدہ ختم ہوچکا ہے یا باقی ہے اور اس میں لکھنے نہ لکھنے میں فرق نہیں آتا، کیونکہ افادہ کا اختتام یا بقاء ایک نفس الامری امر ہے، لکھ کر محفوظ رکھنے یا نہ لکھ کر غیر محفوظ چھوڑنے کے ساتھ معلق نہیں، جو چیز یقیناً محفوظ ہو، اگر اس کا فائدہ ختم ہوچکا ہو، تو وہ چیز وقتی ہی ہوتی ہے۔ منکرین حدیث بھی اس کا اقرار کرتے ہیں۔

چنانچہ ''مقام حدیث'' میں لکھتے ہیں ''لہٰذا اگر یہ کسی طرح ثابت بھی کردیا جائے کہ فلاں روایت یقینی طور پر سچی ہے، تو بھی اس سے مفہوم یہ ہوگا کہ حضور ﷺ کے زمانۂ مبارک میں دین کے فلاں گوشہ پر کس طرح عمل کیا گیا تھا۔ اگر ہمارے زمانے کا مرکز حکومتِ قرآنی سمجھے کہ اس عمل میں کسی ردوبدل کی ضرورت نہیں، تو اسے علی حالہ رائج کردے اور اگر سمجھے کہ ہمارے زمانے کے اقتضاءات اس میں ردّوبدل چاہتے ہیں، تو اس میں ردوبدل کردے''۔

(مقام حدیث: ۱/ ٦٦-٦٧)

پس جب یہ بات مسلمہ ٹھہری کہ کسی چیز کے محفوظ مکتوب ہونے یا نہ ہونے، اسی طرح یقینی اور غیر یقینی ہونے سے دوام یا وقتی ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا، ایک وقتی چیز یقینی اور مکتوب ہوسکتی ہے اور ایک دائمی چیز ظنی اور غیر مکتوب ہوسکتی ہے، تو پھر اس بات پر کیوں زور دیا جاتا ہے کہ حدیثیں ظنی ہیں، اس لیے وقتی ہیں، قرآن یقینی ہے، اس لیے دائمی ہے۔ بلکہ ان کو اس طرح کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ قرآنی احکام خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہر زمانہ کے تقاضا کے مطابق ہیں اور حدیثی احکام خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہر زمانہ کے اقتضاءات کے مطابق نہیں، مگر یہ بہت بڑا دعویٰ ہے، اس کے لیے دلائل کی ضرورت ہے اور دلائل اس کے خلاف موجود ہیں۔

قرآن وحدیث میں وقتی اور دائمی احکام

قرآن وحدیث دونوں میں دائمی اور وقتی احکام موجود ہیں، چند مثالیں لکھی جاتی ہیں۔

پہلی مثال

ایک مثال جو اہل قرآن اور ان کے ہم نوا لوگوں کے مذاق کے مطابق ہے، ذکر کی جاتی ہے، اگرچہ ہم اسے صحیح نہیں سمجھتے۔

ربا (سود) کو قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے اور اس کی حرمت ایک تکمیلی حکم ہے، یعنی مکارمِ اخلاق کی جنس سے ہے۔ یہ مسئلہ ضروری مقاصد سے نہیں۔ کیونکہ ضروری مقاصد وہ ہیں جن پر عمل کرنے سے جان، مال، دین، عقل، عزت اور نسل کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ سود کی حرمت پر عمل نہ کرنے سے ان مذکورہ چیزوں سے کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی، نہ جان کے ضیاع کا خطرہ ہے، نہ مال کے فنا ہونے کا ڈر، نہ اعتقادات کے بگڑنے کا اندیشہ، نہ نسل میں خرابی پیدا ہوتی!

ہے۔ نہ عقل پر حرف آتا ہے، نہ عزت برباد ہوتی ہے۔

اور یہ مسئلہ (حرمتِ سود کا) اس لیے بھی نہیں کہ اس سے ضروری مقاصد میں کچھ سہولت پیدا ہوگئی ہو، جیسے رخصت میں ہوتا ہے کہ اس سے حرج یعنی تنگی اٹھ جاتی ہے، کیونکہ اس میں رخصت نہیں بلکہ پابندی ہے۔

پس یہ مسئلہ (حرمتِ سود کا) ایک تکمیلی حکم ہے، جو مکارمِ اخلاق کے قبیل سے ہے۔

پس اس وقت جبکہ تمام غیر مسلم ممالک سودی کاروبار کے جال میں گرفتار ہیں اور موجودہ حالت میں اگر حرمتِ سود کو حکومت پاکستان اپنے بنک میں اور دوسرے ممالک کے تبادلہ میں فوری طور پر نافذ کرے، تو حرج واقع ہوگا، جیسا کہ پاکستان کے لوگ محسوس کر رہے ہیں۔ اور بعض علماء بھی اس حد تک ان کے ہم نوا ہیں، کہتے ہیں کہ ایک مدت تک سودی لین دین کو برقرار رکھا جائے، یہاں تک کہ پاکستان اپنے پاؤں پر کھڑا ہوجائے اور اس کی مالی ساکھ مضبوط ہوجائے اور بین الاقوامی مقام حاصل ہوجائے اور آپ لوگ بھی انہی کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر سودی لین دین (جو بنصِ قرآن حرام ہے) ایک مدت تک جائز قرار دیا جائے، تو اس صورت میں ایک قرآنی حکم بھی وقتی ہوگا، جو باقتضاءاتِ زمانہ بدل سکتا ہے۔

دوسری مثال

اب دوسری مثال سنیے!

"خمر" یعنی شراب بنصِ قرآن حرام ہے اور اس کی حرمت سود کی حرمت کی طرح منصوصِ قطعی لکھی ہوئی ہے، مگر آج کل چونکہ یورپ کی بہت سی ادویہ میں "روح الخمر" (اسپرٹ) کا استعمال ہوتا ہے۔ اور تمام ٹنکچر اسی سے تیار ہوتے ہیں اور اس

زمانہ میں انگریزی ادویہ سے چارہ نہیں اور علاج حفظِ صحت و جان اور ازالۂ مرض کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

پس ضرورت کے لیے اس کا استعمال جائز ہونا چاہیے، حالانکہ قرآن مجید نے اس کو "نجس" قرار دیا ہے [1] اور اس سے بالکل الگ رہنے (اجتناب) کا حکم دیا ہے، پینا تو کجا اس کا چھونا بھی جائز نہیں، اس زمانہ میں "روح الخمر" (اسپرٹ) سے بارود بنتا ہے۔ اگر کوئی کارخانہ بارود بنانے کا نہ ہو اور نہ استعمال کی اجازت ہو، تو اس صورت میں جہاد کا سلسلہ خراب ہو جاتا ہے، جس سے کفار کے تغلب کا خطرہ ہے۔ بس اس ضرورت کے لیے اسپرٹ کے استعمال کی اجازت ہونی چاہیے اور اسپرٹ کے خمر بنانے کی بھی اجازت لازمی ہے۔ اگر آپ اس کو جائز قرار دیں گے، تو قرآنی حکم کی تخصیص مانتے ہوئے اس کے عموم کو وقتی ماننا پڑے گا۔ اگر اجازت نہ دیں گے، تو جو حشر اس وقت پاکستان کا ہوگا، اس کا وبال آپ کے سر پر ہوگا۔

اگر آپ کہیں گے کہ ضرورت کے وقت تو ردوبدل ہوسکتا ہے۔ تو اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ قرآنی اور حدیثی حکم میں کوئی فرق نہیں، دونوں میں ضرورت کے وقت ردوبدل ہوسکتا ہے۔ پس اصل وجہ جس کی بناء پر ایک امر وقتی اور ایک امر دائمی بنتا ہے، وہ حالات اور اقتضاء ات ہیں، جو مختلف اوقات میں پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اگر کوئی مسئلہ اس قسم کا ہو کہ ہر زمانہ کے اقتضاء ات کے ساتھ ساتھ چل سکے، تو وہ دائمی ہے، ورنہ وقتی۔ مگر انسانی بصیرت چونکہ اتنی کامل نہیں کہ ہر مسئلہ میں حالات اور اقتضاء ات کو پورے طور پر سمجھ سکے، اس لیے شریعت کے الفاظ کی اتباع کرنی پڑتی ہے۔ ویسے تو ایسا کوئی مسئلہ نہیں، خواہ منسوخ ہی ہو، جس پر عمل کرنا ناممکن ہو، صرف

---

[1] قرآن مجید میں "خمر" کے لیے "رِجس" کا لفظ مستعمل ہے۔(المائدۃ: ۹۰)، اور اس کا معنی "نجس" ہے۔

اتنا فرق ہے کہ ایک مسئلہ ایک زمانہ کے حالات کے ساتھ زیادہ مناسب ہوتا ہے اور دوسرا دوسرے زمانہ کے ساتھ زیادہ مناسب ہوتا ہے، صرف اس بناء پر کہ ایک حکم میں آسانی ہے اور دوسرا حکم مشکل ہے، ایک حکم کو ترجیح نہیں ہوتی، بلکہ اس میں ان فوائد کا لحاظ ہوتا ہے، جو ان احکام پر مرتب ہوتے ہیں، کبھی آسان حکم میں فوائد زیادہ ہوتے اور کبھی مشکل حکم میں، جس میں فوائد زیادہ ہوں گے اس کو ترجیح ہوگی اور فوائد کے ساتھ ساتھ آسانی کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اگر آسانی کا فائدہ مشکل حکم کے فوائد سے زیادہ ہو، تو آسان حکم کو ترجیح ہوگی، پھر ان احکام میں قوموں کے مزاج کو بھی دخل ہوتا ہے۔ بعض قوموں کے لیے مشکل احکام کی ضرورت ہوتی ہے، ان سے ان کی اصلاح کی توقع ہوتی ہے۔ اور بعض قومیں آسان احکام سے بھی درست ہوجاتی ہیں۔ اور بعض احکام ایسے ہوتے ہیں، جن میں انسان کی فطرت کا لحاظ ہوتا ہے، خواہ آسان ہوں یا مشکل۔ پس ان تمام باتوں کا الگ الگ لحاظ کرنا ہوتا ہے۔ ان وجوہ کی بناء پر قرآنی احکام میں بھی تخصیص و تقیید کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔

تیسری مثال

صوم (روزے) کے متعلق قرآن کا حکم ہے:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [1]

''جو تم میں سے روزے کا مہینہ پائے، وہ اس مہینہ کے روزے رکھے۔''

بعض مقامات اس قسم کے بھی ہیں جہاں ایک مہینہ بلکہ اس سے بھی زیادہ دو دو ماہ چھ چھ ماہ تک دن ہوتا ہے، اب اس آیت پر وہاں کیسے عمل کرے؟ پس لامحالہ ان کو اس حکم سے مستثنیٰ ماننا پڑے گا۔ [2] نماز کے متعلق قرآن میں ہے:

---

[1] البقرة: ١٨٥

[2] مؤلف رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جب حدیث کے بغیر قرآن مجید کو سمجھنے کی کوشش کی جائے گی، ←

﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ ......﴾ [1]

''جب سورج ڈھل جائے، تو رات کے اندھیرے تک نماز قائم کر۔''

اس آیت کے مطابق قطب شمالی کے قریب رہنے والا جب ایک ماہ بلکہ اس سے بھی زیادہ چھ ماہ کا دن ہو، تو کیا کرے، صرف ایک نماز ہی پڑھے؟ اور جہاں عشاء کا وقت نہ ملے، سورج غروب ہوتے ہی عشاء کا وقت ہونے سے پہلے طلوع کرے، وہاں عشاء کی نماز کا کیا کرے؟

چوتھی مثال

قرآن مجید میں ہے ''نماز کے لیے وضو کرو، اگر پانی نہ ملے تو تیمم کرو۔'' [2] اگر کوئی شخص ایسی جگہ ہو، نہ اس کو وہاں پانی ملے، نہ مٹی، تو کیا کرے؟ اگر اس کو نماز

← تو لامحالہ ایسے لوگوں پر روزوں کی فرضیت عائد نہیں ہوگی، لیکن حدیث کو حجت شرعی تسلیم کرنے کی صورت میں اس کا حل مل سکتا ہے جو یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ دجال کتنا عرصہ زمین پر ٹھہرے گا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چالیس دن اس کا قیام ہوگا، لیکن اس کا ایک دن سال کے برابر یا ایک مہینہ کے برابر یا ایک ہفتہ کے برابر ہوگا اور بقیہ ایام تمھارے عام دنوں جیسے ہوں گے، صحابہ کرام نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! وہ دن جو ایک سال کے برابر ہوگا ،تو کیا ایک دن کی نمازیں ہمیں کافی ہوں گی؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں! تم لوگ اندازے سے اس دن کے اوقات مقرر کرو کر لینا۔(صحیح مسلم: کتاب الفتن، باب ذکر الدجال وصفته (۲۹۳۷) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے علاقے جہاں چھ چھ مہینے دن ہوتے ہیں، وہاں لوگ اپنے حساب سے اوقات مقرر کر کے روزے رکھیں گے، کیونکہ اس طرح تو رات کی نمازیں بھی ان پر فرض نہیں ہوں گی! لہٰذا روزے بھی ان پر فرض ہیں اور جس طرح وہ لوگ دیگر کام ایک مقررہ حساب کے مطابق کرتے ہیں، اسی طرح رمضان کے مطابق وہ روزے رکھیں گے، جسے وہ لوگ ایک مہینہ میں مکمل کریں گے۔

[1] الإسراء: ۷۸

[2] دیکھیں: المائدۃ: ٦

کی اجازت ہو، تو قرآنی حکم میں ردوبدل ہوا، یعنی بدوں وضوء اور تیمّم نماز پڑھی گئی۔ اگر اس کو نماز پڑھنے کی اجازت نہ ہو، تو دوسرے حکم میں ردوبدل ہوا، یعنی وقت پر نماز نہ پڑھی گئی❶ اگر کہیں کہ یہ ضرورت کی صورتیں ہیں، اس لیے ان میں ردوبدل چاہیے، تو اسی طرح یہ کہا جائے گا کہ حدیثی احکام میں ضررت کے لیے ردوبدل جائز ہے۔

جس طرح بعض قرآنی احکام بعض حالات اور اقتضاءات کی بناء پر تخصیص و تقیید قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے۔ اسی طرح بعض حدیثی احکام میں زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تخصیص و تقیید جائز ہے اور بعض ایسے ہیں، جن میں ردوبدل نہیں ہوتا۔

---

❶ ایسی جگہ جہاں پر پانی اور مٹی نہ ہو، تو جو کچھ بھی آدمی کے قریب ہوگا، ریت یا کوئی دیگر چیز اس سے آدمی تیمم کرکے نماز پڑھ لے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت کے کسی شخص کو کہیں بھی نماز کا وقت آ گیا، تو اس کے پاس ہی اس کے لیے مسجد اور طہارت ہے۔(مسند أحمد: ٥/٢٤٧ (٢٢١٩٠)

امام ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ جس زمین پر نماز پڑھتے تھے، اسی کے ساتھ تیمم فرماتے خواہ وہ زمین مٹی والی، ریت والی یا شور یلی ہوتی۔ اور آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا'' جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے وہی مسجد اور طہارت ہے۔'' یہ نص صریح ہے کہ اگر کسی کو ریت والی زمین میں نماز مل گئی، تو اس ریت سے طہارت یعنی تیمم کرے گا، جب آپ ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے غزوہ تبوک کیلیے سفر کیا تھا، تو آپ کے راستے میں ریتلی زمین تھی اور پانی انتہائی قلیل تھا۔ اور آپ سے یہ مروی نہیں کہ آپ نے اپنے ساتھ مٹی اٹھائی ہو، نہ آپ نے اس کا حکم دیا اور نہ ہی کسی صحابی نے ایسا کیا، حالانکہ یہ قطعی بات ہے کہ صحراء میں مٹی سے ریت زیادہ ہوتی ہے اور حجاز وغیرہ کی زمین بھی ایسی ہی ہے، جس شخص نے اس بارے میں غور کیا، تو اسے یہ بات قطعاً معلوم ہو جائے گی کہ آپ ﷺ ریت کے ساتھ تیمم کرلیا کرتے تھے اور یہی جمہور کا قول ہے۔'' (زاد المعاد: ١/١٩٢)

غیر متبدل احکام

وہ احکام جن میں ردوبدل نہیں ہوتا، مندرجہ ذیل ہیں:

اعتقادات، جزا و سزا، ثواب و عقاب، مناقب و فضائل، نکاح کے محرمات وغیرہ وغیرہ۔

پس کسی حکم کا وقتی یا دائمی ہونا نفس الامری شیٔ ہے، لکھنے یا نہ لکھنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کچھ احکام (جو قرآن کا ''بیان'' کہلاتے ہیں) قرآن کے علاوہ مقرر فرمائے اور کچھ احکام قرآن میں ذکر کیے۔ ایک میں بلحاظ نظم کے اعجاز رکھا، جو کسی دوسری کتاب کو نصیب نہیں ہوا اور ایک میں بلحاظ حفاظت کے اعجاز رکھا۔ اس کی حفاظت کے لیے اسباب پیدا کر دیے، جو کسی دوسری شریعت کے لیے نہیں کیے۔ تاکہ ایسا خیال نہ آئے کہ شاید قرآن کی حفاظت مخصوص کتابت کی مرہون منت ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ بدوں خاص کتابت کے بھی شریعت کی حفاظت کر سکتا ہے۔ جیسے حدیث کی حفاظت کی۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث کی بالکلیہ کتابت نہیں ہوئی، بلکہ اس قسم کی کتابت کی نفی ہے، جو بعد میں بصورت تدوین امت میں ظاہر ہوئی، ورنہ نفسِ کتابتِ حدیث تو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے، جیسا کہ پہلے ہم بالتفصیل بیان کر چکے ہیں، صحابہ اور تابعین سے کتابت کا ثبوت تو تواتر سے ثابت ہے، حضرت کریب جو عبداللہ بن عباس کے آزاد کردہ ہیں، بہت سے صحابہ سے انہوں نے حدیثیں سنیں، ان کے پاس کتابوں کا ایک گٹھ تھا۔

(البداية والنهاية: ۹/۱۸۶)

پھر ان حدیثی احکام کی فہرست بھی سن لیں، جن میں تغیر وتبدل کا کوئی امکان نہیں،

اعتقادات میں: ایمان و اسلام و احسان کی تفسیر۔ ان فرشتوں کے بدلنے کے اوقات جو انسانوں کے اعمال لکھتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ کے پاس جبرائیل کا اصلی صورت میں آنا۔ وحی کی مختلف صورتوں کا بیان۔ قرآن کی بعض سورتوں کے نزول کے ساتھ ستر ہزار تک فرشتوں کی آمد کا ذکر۔ اصحاب اخدود کا قصہ۔ بنی اسرائیل کے واقعات، تقدیر کی تفصیل، جنت کے درجات اور اس کی مختلف نعمتوں کی تفصیل، دوزخ کی کچھ تفصیل اور اس کے درکات کا بیان۔ فضائل کی احادیث، مناقب کی روایات، علم اور علماء کی فضیلت، عالم باعمل کا درجہ اور اس کی افضلیت۔

اخلاقی مسائل میں: مکارمِ اخلاق کا ذکر۔ اخلاق قبیحہ کا بیان۔ ان محرمات کا ذکر جن کی تفصیل قرآن میں نہیں، خواہ ان کا تعلق نکاح سے ہو یا کھانے پینے پہننے سے ہو۔

مذکورہ بالا امور میں ہزاروں حدیثیں صحیح ہیں، جن میں **تخصیص و تقیید** کی گنجائش نہیں، یہ وہ حدیثیں ہیں جن میں عقلی طور پر ردوبدل کا احتمال نہیں۔ اور نہ ان میں نسخ کی کوئی صورت ہوسکتی ہے۔

تخصیص و تقیید قبول کرنے والے امور:

اور بعض امور ایسے ہیں جن میں بالکلیہ نسخ کی گنجائش نہیں، ہاں ان میں تقیید و تخصیص کی گنجائش ہے، ان کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

- اللہ کی عبادت کرنا
- طہارت
- ماتحتوں میں انصاف کرنا (یعنی عدالت)
- خسیس اور گندی حرکات کے اثرات سے محفوظ رہنا۔ (یعنی سماحت)

ان چیزوں میں بالکلیہ ردوبدل نہیں ہوا، مگر ان کی جزئیات میں تقیید و تخصیص کی گنجائش ہے۔

مثلاً نفس عبادت کا حکم بصورت نماز، روزہ، حج، زکوۃ، قربانی ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے، مگر ان کی تفصیلات میں اختلاف ہے، اس اختلاف کی وجہ قرآن مجید نے ''ابتلاء'' بتلائی ہے۔

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَّاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا اٰتَاكُمْ ﴾ [1]

''ہم نے تم میں سے ہر ایک (گروہ) کے لیے ایک طریقہ اور راستہ بنایا ہے، اگر اللہ چاہتا تو تم کو ایک امت رہنے دیتا (یعنی ایک ہی شریعت شروع سے بنا دیتا) مگر ہر ہر زمانے میں مختلف شریعتیں اس لیے مقرر کیں کہ تم کو آزمائے۔''

یعنی پہلے اور شریعت تھی اب اور شریعت بھیجی، اس سے مقصد ابتلاء اور امتحان ہے، یہ اختلاف جو شریعت میں واقع ہوا ہے۔ اس سے دین مختلف نہیں ہوتا۔

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖ اِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ ﴾ [2]

''اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین کی وہ باتیں مقرر کیں جن کی نوح کو اس نے وصیت کی، اور جو تیری طرف وحی کی اور جس کی ابراہیم (علیہ السلام)، موسیٰ (علیہ السلام) اور عیسیٰ (علیہ السلام) کو ہم نے وصیت کی، دین کو قائم کرو اور اس میں مختلف نہ ہو جاؤ۔''

---

[1] المائدة: ٤٨

[2] الشورىٰ: ١٣

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل دین میں اختلاف نہیں۔

اختلاف شرائع کے اسباب

اس اختلاف کی اصل وجہ اگرچہ "ابتلاء" ہے۔ مگر اس کے اسباب کچھ اور بھی ہیں۔ قرآن مجید نے تحویل قبلہ میں اس طرف اشارہ کیا ہے[1] اور سورہ "حج" میں اختلافِ شرائع کا ذکر کر کے بھی اس طرف کچھ توجہ دلائی ہے۔[2] صراط مستقیم کو اس سے تعبیر کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم تین شریعتوں (یہودیت، نصرانیت، حنیفیت) کو لیتے ہیں، ان میں اصل دین اگرچہ ایک ہے۔ اصول سب میں برابر ہیں، شرائع کے اختلاف کی وجہ امتحان کے علاوہ قواعد بھی ہیں، وہ قواعد مختلف ہیں، یہودیت میں یہودیوں کے مزاج کے مطابق احکام میں کچھ شدت ہے، اور بدن کی اصلاح کی طرف زیادہ توجہ ہے۔ تفصیلات میں اس امر کا لحاظ ہے، عیسائیوں میں یہودیوں کے تقشّف اور روحانیت سے بے التفاتی کی وجہ سے روح کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے اور جسم کے حقوق کی طرف التفات کم ہے اور اسلام میں (جو حنفی مسلک کا ترجمان ہے) روح اور جسم دونوں کے حقوق اس طرح سموئے گئے ہیں کہ نہ روح کو جسم پر فوقیت ہے، نہ جسم کو روح پر مزیّت ہے۔ اس کے لیے چھوٹے چھوٹے کلیات بھی ذکر کیے گئے ہیں، جن پر احکام کی بناء ہے۔

پھر ملت ابراہیمی (جو ابراہیم علیہ السلام سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک چلی آئی تھی) اور اسلام میں صرف زمانی اختلاف ہے، اصول اور قواعد دونوں میں برابر ہیں۔

---

[1] البقرة:١٤٣

[2] الحج:٦٧

خلاصہ

سب انبیاء کی شرائع میں اصول و عقائد ایک ہیں، یہودیت، نصرانیت اور حنیفیت میں قواعد کا اختلاف ہے۔ حنیفیت اور اسلام میں صرف زمانی اختلاف ہے۔ یہ ہر قسم کے اختلافات خواہ قواعد کے ہوں یا زمانہ کے اقتضاء ات کے، نبوت اور رسالت کے ذریعہ ہی طے پاتے ہیں، جب نبوت و رسالت ختم ہوگئی، تو اب ہر طرح کے اختلافات ختم کر دیے گئے، اب وہی زمانی اختلاف باقی رہ سکتا ہے، جس کے متعلق شریعت نے گنجائش رکھی ہو، خواہ وہ قرآنی مسئلہ میں ہو یا حدیثی مسئلہ میں۔ پس قرآن و حدیث کے احکام میں دوام اور وقتی ہونے کی بنیاد لکھنے یا نہ لکھنے کو قرار دینا، جیسا کہ منکرین حدیث کہتے ہیں، ردوبدل کے اسباب سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ جس قدر اختلافات زمانہ کے اقتضاء ات اور حالات کی وجہ سے ہو سکتے ہیں اور ان کی ضرورت پیش آتی ہے، ان سب کے لیے شریعت نے قواعد بیان کر دیے ہیں اور جن کو دائمی قرار دیا ہے، وہ ایسے ہیں کہ ان کے ردوبدل کے لیے تقاضائے وقت کا اس کے کمزور ہونے کی بناء پر لحاظ نہیں رکھا گیا، یا ان میں تقاضا مختلف ہی نہیں ہوتا۔ پس ایسے احکام دائمی ہیں، خواہ قرآن میں ہوں یا حدیث میں۔ یہ کہنا کہ ''قرآنی احکام میں مختلف زمانوں میں اقتضاء ات نہیں بدلتے اور حدیثی احکام میں بدلتے ہیں'' ایک بے سوچی سمجھی بات ہے، ایسی بات کرنے سے ان کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ شریعت کے احکام، ان کے کلیات، ان کی ترتیب اور ان میں ردوبدل کے قواعد سے ناواقف ہیں، ان کو گمراہ کیا جائے۔

تیسرا مسئلہ

بعض جزئیات کا قرآن میں نہ ہونا اور ان کی حفاظت بصورتِ کتابت قرآن کی طرح نہ کرنا، یہ اس فرق کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ قرآنی احکام میں ردوبدل نہیں ہوسکتا اور حدیثی احکام میں ہوسکتا ہے، کیونکہ ان میں کوئی تلازم نہیں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بعض حدیثیں قرآن سے مستنبط ہیں، مگر یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ دین کے بارہ میں نبی کے وہ اجتہادات جن کو برقرار رکھا گیا ہے اور وحی کے ذریعہ ان کی تردید نہیں کی گئی، وہ وحی کے حکم میں ہیں۔

حدیث کی قرآن سے کیا نسبت ہے؟

تتبع اور استقراء سے پتہ چلتا ہے کہ حدیثیں تین قسم کی ہیں:

① قرآنی مسائل کا حدیث میں تکرار ہے، جو مسائل قرآن میں ہیں وہی حدیث میں ہیں، ان میں اجمال وتفصیل کا بھی فرق نہیں۔

② قرآن میں اجمال ہے اور حدیث میں تفصیل ہے یا قرآن میں عام لفظ ہے اور حدیث میں اس کی تخصیص ہے یا قرآن میں مطلق ہے اور حدیث میں اس کی تقیید ہے۔ مندرجہ ذیل مسائل میں یہی وطیرہ ہے: نماز، روزہ، وضو، غسل، حج، زکوۃ وغیرہ۔

③ بعض حدیثیں قرآن سے الگ ہیں، اگرچہ وہ حدیثیں قرآنی علوم کی سی ہیں، مگر قرآن سے زائد قرآنی علوم کی طرح ہونے سے ان کو قرآن کی تفسیر بھی کہا جاسکتا ہے اور پہلی دو قسموں کا قرآن سے الگ نہ ہونا ظاہر ہے۔ اس لحاظ سے

ساری حدیثیں قرآن کا بیان ہوں گی۔ [1]

حدیثوں کی دو قسموں (دینی اور دنیوی) کا حکم

دینی حدیثیں وہ ہیں جن میں احکام کا ذکر ہو، جیسے حلت و حرمت وغیرہ یا شرائط شرعیہ یا شرعی مانع یا شرعی سبب کا بیان ہو۔

دنیوی حدیثیں وہ ہیں جن میں فوائدِ دنیا کا عقلی طور پر ذکر ہو۔ مثلاً کھانا کس طرح پکانا چاہیے، یہ بحث دنیوی ہے اور یہ کھانا حلال ہے یا حرام ہے، یہ بحث دینی ہے، رسول اللہ ﷺ کی ایک حیثیت رسول ہونے کی ہے، اس لحاظ سے آپ احکام مقرر کرتے ہیں، شرائط، موانع اور شرعی سبب بیان کرتے ہیں، اور ایک حیثیت آپ کی انسان ہونے کی ہے، اس لحاظ سے آپ دوسرے انسانوں کی طرح دین اور دنیا کی باتوں میں غور کرتے اور ان پر عمل کرتے ہیں، جو بات پہلی حیثیت سے ہو، وہ اللہ تعالیٰ کی رضامندی سے ہوگی، اگر من جانب اللہ اس کی تردید نہ ہو، تو اس کو دین کہیں گے۔ اس لحاظ سے آپ کا ہر قول و فعل اور تقریر دین میں بطور دلیل تسلیم ہوگی، مگر جو بات آپ دوسری حیثیت سے کریں گے، وہ امر دنیا ہوگا، اس میں آپ

---

[1] حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کا بیان دو قسم کا ہے:

① حدیث میں قرآن مجید کے مجمل احکام کی تفصیل ہے۔

② حدیث میں قرآن مجید کے احکام کے علاوہ دیگر زائد احکام ہیں، مثلاً کسی عورت اور اس کی پھوپھی و چچی کو نکاح میں جمع کرنا، گھریلو گدھے کی حرمت، ہر کچلی والے درندے کی حرمت اور ایسے کئی دیگر احکام ہیں، جن کا ذکر باعث طوالت ہے، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کا مطلق حکم دیا ہے، جس کے ساتھ کسی چیز کی قید نہیں لگائی، اور نہ ہی کتاب اللہ کی موافقت کی قید لگائی ہے، جیسا کہ بعض گمراہ لوگوں کا نظریہ ہے۔(جامع بیان العلم:٢/١١٩٠، نیز دیکھیں: الرسالة للشافعي: ٩٠

کی اتباع لازم نہیں ہوگی، مگر وہ کام کرنا جائز ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ بھی ہر کام میں اس کے جواز و عدم جواز کے بارہ میں شریعت کی پابندی کے مامور ہیں، آپ قصداً کوئی کام ناجائز نہیں کر سکتے اور اس لحاظ سے کہ آپ بہتر انسان ہیں، وہ (کام) قابل اقتداء ہوگا۔

مثلاً آنخضرت ﷺ نے پنیر کھایا، اس میں دو چیزیں ہیں:

- ایک پنیر کا حلال ہونا، یہ امر دینی ہے،
- دوسرا پنیر کا کھانے میں انتخاب کرنا۔ یہ امر دنیوی ہے۔

پس عبادت کے علاوہ دوسرے کاموں میں حلت وحرمت اور ان کی صحت کے شرائط وغیرہ امر دینی ہے اور دنیوی مفاد کو ملحوظ رکھ کر کرنا یہ امر دنیوی ہے۔ اسی طرح نکاح کی صحت کے شرائط مثلاً مسلمان عورت کے لیے مرد کا مسلمان ہونا، ولی کا ہونا، دو گواہوں کا ہونا، طرفین کا رضامند ہونا، عورت کا محرمات سے نہ ہونا اور نکاح کا حلال ہونا، یہ شرعی مسئلہ یا دینی امر ہے۔ اور قضاءِ شہوت کے لیے نکاح کرنا یہ امر دنیوی ہے۔ اسی طرح بیع کی صحت کے لیے بیع کا مِلک میں ہونا، طرفین کی رضامندی ایجاب وقبول اور بیع کا حلال ہونا یہ مسئلہ دینی ہے۔ اور دنیوی فائدے کی بناء پر بیع کرنا، یہ دنیوی امر ہے۔ عبادات احکام اور فعل دونوں میں امر دینی ہیں، کیونکہ عبادت میں دنیوی مفاد کا لحاظ رکھنا عبادت کو باطل کر دیتا ہے، یہی حال شرعی علوم کا ہے، ان کو دنیوی مفاد کے لیے حاصل کرنا منع ہے اور دنیوی علوم کو دنیوی مفاد کے لیے حاصل کرنا جائز ہے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے جب کوئی فعل یا بات یا تقریر ثابت

ہو، جو احکام اس امر میں پہلی حیثیت سے ثابت ہوتے ہیں، ان کو لیا جائے، تو وہ امر دینی ہوگا، اگر ان امور کو لیا جائے، جو دوسری حیثیت سے ثابت ہوتے ہیں، تو یہ امر دنیوی ہوگا۔ دینی حیثیت سے اس میں آپ کی اقتداء کی جائے، دوسری حیثیت سے یہ امر دینی حجت نہیں ہوگا۔ انبیاء علیہم السلام اس لیے مبعوث ہوتے ہیں کہ دین میں ان کی بات حجت تسلیم کی جائے۔ دنیوی امور میں وہ دوسرے انسانوں کی طرح ہوتے ہیں، پس پیغمبر کا جو فعل یا قول رسول ہونے کی حیثیت سے ہو، خواہ قرآن میں ہو یا حدیث میں، وہ حجت ہے اور پیغمبر کا جو قول و فعل دوسری حیثیت سے ہو، وہ دینی حجت نہیں، پس فرق حقیقت میں دنیا اور دین کی حیثیت کا ہے۔ نہ اس حیثیت کا کہ ایک حکم قرآن میں ہے، اور ایک حدیث میں ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک امیر اپنے دائرہ اختیار میں جو حکم دے گا، وہ امارت کی حیثیت سے ہوگا اور جو حکم اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہوگا، وہ غیر امیر ہونے کی حیثیت سے ہوگا، امیر کا پہلا حکم واجب الاطاعت ہوگا، دوسرا حکم واجب الاطاعت نہ ہوگا، پس واجب الاطاعت حکم اور غیر واجب الاطاعت حکم کے فرق کا مدار امیر کے دائرہ اختیار میں ہونے یا نہ ہونے پر ہے، نہ اس امر پر کہ ایک حکم کو کاتب سے لکھایا جائے، اور ایک کو نہ لکھایا جائے، یا ایک کو اشاعت کے لیے دیا جائے اور ایک کو اشاعت کے لیے نہ دیا جائے، یہی حال رسول کی خبر کا ہے، پس جو خبر اور وحی بحیثیت رسول ہو، وہ واجب الاطاعت ہے اور جو بحیثیت رسالت نہ ہو، وہ دوسرے انسانوں کی باتوں کی طرح ہے، خواہ مکتوبی شکل میں ہو یا غیر مکتوبی صورت میں، پس ثابت ہوا کہ اطاعت خدا و رسول کا یہ معنی کرنا کہ ''مرکز ملت کی اطاعت ہو'' غلط ہے۔

امام ابوحنیفہ اور حدیث کے متعلق ان کے اقوال

امام ابوحنیفہ حدیث کو اسی طرح مانتے تھے، جس طرح دوسرے ائمہ، مگر منکرین حدیث ان کو اپنے ساتھ ملانے کی کوشش میں ہیں۔ وہ اقوال جو آپ سے بعض احادیث کے خلاف صادر ہوئے ہیں، ان سے سند لکھواتے ہیں، اور ان کی اس روش کو بھول جاتے ہیں، جو انہوں نے احادیث پر عمل کرنے میں اختیار فرمائی ہے۔

پہلا قول

بعض جگہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بعض احادیث کے متعلق اس قسم کے الفاظ مروی ہیں کہ یہ حدیث "رجز" یعنی شعر ہے یا یہ حدیث "ھذیان" (بکواس) ہے۔[1] ان کو اپنی بات کی سند میں پیش کرتے ہیں۔ اور یہ بات سراسر غلط ہے، کیونکہ جن روایات میں یہ لفظ وارد ہوتے ہیں، ان کی سندیں صحیح نہیں، پھر ان کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث تو صحیح ہے، مگر حدیث چونکہ سند نہیں، سند صرف قرآن ہے، اس لیے یہ بکواس ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں، کیونکہ یہ فلاں حدیث کے خلاف ہے، جو صحیح ہے، اور اس حدیث کو صحیح نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ آپ اس حدیث کی اس سند کو نہیں جانتے جو بالکل صحیح ہے، یہ ایک اجتہادی غلطی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ مسلک نہیں کہ حدیث کو رائے پر مقدم کرنا چاہیے، بہت جگہ فقہ میں یہ آتا ہے کہ یہ حدیث رائے کے خلاف ہے۔ اس لیے اپنے مورد پر بند رہے گی[2] یہ کہنا کہ "حدیث تو صحیح ہے، مگر میری رائے کے خلاف ہے اس لیے میں نہیں مانتا"

---

[1] المجروحين لابن حبان: ٣/ ٧٠، تاريخ بغداد: ١٣/ ٤٠٣

[2] دیکھیں: اللباب في شرح الكتاب: ٢/ ١٠٨، بدائع الصنائع: ١/ ٦٣١، الهداية: ١/ ٢٦٢، حاشية الطحاوي: ٢/ ٤٧٨۔

کسی مسلمان کا کلام نہیں ہوسکتا۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ جو شخص قیاس و استنباط کرے، وہ اہل الرائے ہے، یہ بات اللہ کی قسم غلط ہے۔ کیونکہ رائے سے مراد اگر سمجھ اور عقل ہو، تو اس صورت میں سب علماء اہل الرائے ہوں گے، کیونکہ فہم اور عقل سے کوئی عالم خالی نہیں ہوتا، اگر رائے سے مراد وہ رائے ہو، جس کی سنت سے تائید نہ ہوتی ہو، تو اس صورت میں کسی کو اہل الرائے نہیں کہنا چاہیے، کیونکہ اس قسم کی رائے کا قائل ہونا کسی مسلمان کا مسلک نہیں ہوسکتا۔

(حجة الله البالغة: ۱/۱۲۹)

دوسرا قول

امام ابوحنیفہ سے جو قرعہ اندازی کا انکار مروی ہے۔[1] اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس حدیث کے منکر ہیں، جو قرعہ اندازی میں وارد ہے۔ کیونکہ قرعہ اندازی کا مسئلہ تو قرآن مجید میں بھی ہے، آل عمران میں ہے کہ حضرت مریم علیہا السلام کی کفالت قرعہ اندازی کی صورت میں حضرت زکریا کے سپرد ہوئی،[2] اسی طرح حضرت یونس قرعہ اندازی میں مغلوب ہوئے۔[3] قرعہ اندازی کے انکار کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کو قمار کے منسوخ ہونے سے پہلے قرار دیتے ہیں، یہ نہیں کہ حدیث کو مجرد رائے سے رد کردیتے ہیں۔ یہ بحث الگ ہے کہ واقعی ان کی یہ بات صحیح ہے یا غلط۔

---

[1] تاریخ بغداد: ۱۳/۴۰۷) اس کی سند "ضعیف" ہے۔ کیونکہ اس میں "عمر بن محمد بن عمر بن الفیاض" اور "عبد الله بن خبیق" مجهول الحال ہیں۔ دیکھیں، تاریخ بغداد: ۱۱/۲۵۶، الجرح والتعدیل: ۵/۴۶۔ نیز نیچے والے اقوال کا مصدر بھی یہی ہے۔

[2] آل عمران: ۴۰

[3] الصافات: ۱۴۱

تیسرا قول

اسی طرح جو آپ نے فرمایا ہے کہ میں انسان پر حیوان کو ترجیح نہیں دیتا، مجرد رائے سے حدیث کو رد نہیں کیا، بلکہ ان کے خیال میں یہاں دو حدیثیں چونکہ متعارض ہیں، ایک میں گھوڑے کے سوار کے مقابل ایک حصہ مقرر کیا گیا ہے، دوسری میں دو حصے مقرر کیے گئے ہیں، اس لیے اس حدیث کو ترجیح ہوگی، جو رائے سے مؤید ہے اور دوسری حدیث کی اس طرح تاویل کی جاوے گی کہ حدیث میں گھوڑے کے جو دو حصے وارد ہوتے ہیں، اس میں دوسرے حصہ کا ذکر انعام پر محمول کیا جائے گا۔ اور جس حدیث میں ایک حصہ کا ذکر ہے، اس کو استحقاق کے معنی میں لیا جائے گا، اس تطبیق کی تائید میں انہوں نے کہا کہ میں حیوان کو انسان پر ترجیح نہیں دیتا، کیونکہ دونوں صورتیں حدیث ہی میں وارد ہیں، یہ نہیں کہ ایک حدیث میں ہو اور دوسری صورت قرآن میں ہو، یا صرف عقل سے ہی کہی ہو، پھر اس کو حدیث پر ترجیح دی ہو، یہ الگ بات ہے کہ تطبیق تو اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ جس حدیث میں ایک آیا ہے، اس سے مراد مطلق حصہ ہو اور حقیقت میں وہ حصہ آدمی سے دوگنا ہو اور جس میں دو حصوں کا ذکر ہے، اس میں مقدار کا لحاظ رکھ کر کہا گیا ہو، کیونکہ حدیث کا مورد ایک ہی ہے، مسئلہ کی صحت و عدم صحت سے بحث نہیں، بحث اس امر سے ہے کہ امام ابوحنیفہ نے کیا مجرد رائے سے حدیث کو رد کیا یا نہیں اور واقعہ مذکور نے مجرد رائے سے حدیث کو رد کردینے کی تائید نہیں ہوتی۔

چوتھا قول

اسی طرح جو آپ سے یہ مروی ہے کہ ایجاب وقبول کے بعد بائع اور مشتری دونوں میں سے کسی کو مجلسِ بیع میں فسخ کا حق نہیں رہتا، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مجرد

رائے سے اس حدیث کو رد کر دیتے تھے، جس میں خیار مجلس کا ذکر ہے، بلکہ وہ اپنے دعوی پر حدیث ((المسلمون علی شروطھم)) ''مسلمانوں کو اپنی شرطوں پر قائم رہنا چاہیے'' ❶ سے استدلال کرتے تھے اور خیار مجلس والی حدیث میں جو خیار فسخ ثابت ہوتا ہے، اس کو خیار قبول پر محمول کرتے تھے، یعنی ایجاب کے بعد دوسرے کو مجلس میں قبول کرنے کا حق ہے اور جب تک قبول نہ کرے، ایجاب کرنے والے کو رجوع کا حق ہے۔ اگرچہ یہ تاویل دوسرے ائمہ اور محدثین کے ہاں باطل ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مجرد رائے سے حدیث کو رد کر دیتے ہیں اور اس معنے کی تائید میں وہ کہتے تھے کہ اگر یہ معنی نہ کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ مدت تک اختیار باقی رہے، جب دونوں ایک جہاز میں ہوں، یا ایک جیل خانہ میں ہوں۔ ❷

پانچواں قول

اسی طرح جو آپ نے یہ فرمایا ہے کہ قصاص میں مماثلت ضروری نہیں، وہ بھی آپ نے ایک حدیث ہی کی بناء پر فرمایا ہے، نہ قرآن اور مجرد رائے سے، کیونکہ

❶ سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب في الصلح (٣٥٩٤)، سنن الترمذي: كتاب الأحكام، باب ما ذكر في الصلح بين الناس (١٣٥٢)، امام ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے۔ امام عجلونی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کو امام حاکم نے "صحیح" قرار دیا ہے۔(كشف الخفا: ٢/١٢٩٩، (٢٣٠٢) صحیح بخاري میں یہ حدیث بلفظ: المسلمون عند شروطھم" تعلیقاً جزم کے ساتھ موجود ہے۔(صحيح البخاري: كتاب الإجارة، باب أجر السمرة)

❷ لیکن اس تاویل پر بعض آئمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر انتہائی سخت الفاظ میں انکار و اعتراض کیا ہے۔ دیکھیں: السنة: ١/٢١٦ (٣٦٠)، السنن الكبرى للبيهقي: ٥/٢٧٢ (١٠٢٣٣)، تاريخ بغداد: ١٣/٤٠٥، ائمہ کرام نے اس بناء پر یہ اعتراض کیا کہ جب حدیث رسول معلوم ہو جائے، تو اسے برضا و رغبت تسلیم کرنا چاہیے، نہ کہ اس پر اعتراض کیا جائے، پھر حدیث میں حکم عموی صورت کے پیش نظر ہے، کسی استثنائی صورت کو لے کر اس پر اعتراض کرنا درست نہیں۔

قرآن میں تو مماثلت کا ذکر ہے: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ❶ ''برائی کا بدلہ اس کے برابر ہے'' اس مقام میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ایک حدیث سے قرآن کی آیتوں کی تخصیص کی ہے، وہ حدیث یہ ہے " لاقود إلا بالسيف" ❷ ''قصاص صرف تلوار سے ہونا چاہیے'' اور باقی احادیث جن میں قصاص میں مساوات کا ذکر

---

❶ الشورى: ٤٠

❷ سنن ابن ماجه: كتاب الديات ، باب لا قود إلا بالسيف (٢٦٦٧، ٢٦٦٨)، سنن الدارقطني:٣/٨٧ (٢٠،٢٢) ، المعجم الكبير: ١٠/٨٩ (١٠٠٤٤)، سنن البيهقي: ٨/٦٢ (١٥٨٦٨) یہ حدیث مندرجہ ذیل طرق سے مروی ہے:

① حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ......! اس کی سند میں ''سلیمان بن أرقم'' راوی "متروك" ہے۔(سنن الدارقطني: ٣/٨٧)، دیگر ائمہ نے بھی اسے ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔ دیکھیں:العلل و معرفة الرجال:٢/٦٧ (١٥٧٠)، تاريخ ابن معين۔الدوري۔:٣/٥٢٧ (٢٥٧٧)، الجرح والتعديل :٤/١٠٠، الضعفاء والمتروكون للنسائي:٤٨ (٢٤٦)، الضعفاء الصغير للبخاري: ٥٢ (١٤٢)

② حضرت ابو بکرۃ رضی اللہ عنہ......! اس کی سند میں "مبارك بن فضالة"ضعیف مدلس ہے اور "عن" سے روایت کر رہا ہے۔

③ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ......! اس کی سند میں" أبو معاذ سليمان بن أرقم"متروک اور عبد الكريم بن أبي المخارق "ضعيف " ہے۔

④ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ......! اس کی سند میں جابر الجعفی" متهم بالكذب" اور أبو عازب " مجهول" ہے۔

⑤ حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہ)......! اس کی سند میں ''معلّی بن ہلال'' متروک ہے۔حسن بصری سے ''مرسل'' بھی مروی ہے، لیکن مرسل سے احتجاج درست نہیں۔

اس حدیث کے تمام طرق میں شدید ضعف ہے، لہٰذا یہ حدیث قابل احتجاج نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: الكامل في الضعفاء :٣/٢٥٢، ٥/٣٤٠، ٦/٣٨٨، ٧/٨٢، التحقيق لابن الجوزي:٢/٣١٤، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية:٢/٧٩٢ (١٣٢٣)، التلخيص الحبير:٤/١٩ (١٦٩٢) إرواء الغليل :٧/٢٨٥ (٢٢٢٩)

ہے، ان کو سیاست پر محمول کرتے ہیں، کہتے ہیں وہ وقتی چیزیں ہیں، قانون نہیں ہیں، آپ نے جو حدیث کے بیان کرنے پر ''ھذیان '' کا لفظ بولا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حدیث ''ھذیان'' ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اس حدیث سے ایک قانون اخذ کرنا ہذیان ہے۔ کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے اور ایک واقعہ قانونی حدیث کے مقابلہ میں پیش نہیں ہوسکتا، اگرچہ امام صاحب کی یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ قرآن میں بھی قانون ہی ہے، جس سے قصاص میں مساوات ثابت ہے، بلکہ لفظ ''قصاص'' کا مفہوم بھی مساوات ہی ہے، مگر ہمارا مقصد یہ ہے کہ امام صاحب کے قول کی ایسی توجیہ ہوسکتی ہے، جس سے منکرین حدیث کی ہم نوائی ثابت نہیں ہوتی۔

نیز ان دونوں واقعوں (خیار مجلس، اور قصاص میں مماثلت) کی سند میں ''احمد بن محمد بن سعید کوفی'' ہے۔ ''ضعفه غیر واحد'' بہت لوگوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (میزان: ۱/ ٦٤) دارقطنی کہتے ہیں: منکر روایتیں بیان کرتا ہے، صحابہ کے عیب بیان کرتا تھا، شیعی تھا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عیوب کرتا تھا، کوفہ کے شیوخ کو جھوٹ بولنے پر آمادہ کرتا تھا۔ (میزان: ۱/ ٦٥)

چھٹا قول

اسی طرح جو آپ سے مروی ہے ''کہ آپ نے ایک سوال کا جواب دیا، تو سائل نے کہا: فلاں روایت اس کے خلاف ہے، آپ نے فرمایا: ہم کو ایسی روایتوں سے معاف رکھو'' [1] اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ روایتیں صحیح نہیں، یہ مطلب نہیں کہ یہ روایت ہماری رائے کے خلاف ہے۔

---

[1] تاریخ بغداد: ۱۳/ ٤٠١

ساتواں قول

اسی طرح جو آپ سے مروی ہے کہ آپ نے کسی حدیث کو "حدیث خرافہ" کہا ہے۔ [1]
اس سے آپ کی غرض یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

امام بخاری نے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو "ضعفاء" میں شمار کیا ہے، اس کی یہ وجہ نہیں کہ امام صاحب حدیث کو رد کر دیتے تھے، بلکہ اس لیے ضعیف کہا ہے کہ محدثین کو جس قسم کے حافظہ کی ضرورت ہے، ان کے خیال میں اس معیار پر وہ پورے نہیں اترے، حافظ ابن حجر نے یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو ثقہ کہنے والے جرح کرنے والوں سے زیادہ ہیں، [2] زیادہ سے زیادہ ان میں یہی نقص نکالا گیا ہے

---

[1] السنة لعبد الله بن أحمد: ١/٢٠٧ (٣٢٢)، ١/٢١٩ (٣٦٩)، تاريخ بغداد: ١٣/٣٩٨، ١٣/٤٠٢۔ اس واقعہ کی سند "صحیح" ہے۔

[2] امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی امامت و فقاہت مشہور ہے، لیکن راوی حدیث کی حیثیت سے محدثین نے ان کو "ضعیف" قرار دیا ہے۔ جرح و تعدیل میں کسی راوی کے ثقہ یا ضعیف ہونے میں جارحین و معدلین کی کثرت کی بجائے اسبابِ جرح پر زیادہ نگاہ رکھی جاتی ہے، لیکن اس حقیقت سے انکار بھی مشکل ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو بحیثیت راوی حدیث "ضعیف" کہنے والے محدثین کی تعداد "ثقہ" کہنے والوں سے کہیں زیادہ ہے۔ اور جن آئمہ سے توثیق مروی ہے، ان آئمہ تک زیادہ تر یہ اقوال صحیح سند سے ثابت نہیں ہیں۔
جب ہم کتب رجال میں دیکھتے ہیں تو کبار محدثین سے ان کی تضعیف ہی مروی ہے۔ جیسے امام شافعی، احمد، علی بن مدینی، بخاری، مسلم، سفیان ثوری، ابن حبان، ابن عدی، ابو احمد حاکم الکبیر، عبد اللہ بن مبارک، یحییٰ بن معین، ابن عبد البر، نسائی اور دیگر ایسے کئی اساطین علم ہیں، جن سے جرح مفسر مروی ہے، جو توثیق کے مقابلہ میں راجح ہے۔ علامہ مقبل بن ھادی الوادعی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ کو "ضعیف" کہنے والوں کی تعداد ستر (٧٠) سے زیادہ لکھی ہے۔ (نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة) اور حافظ زبیر علی زئی حفظہ اللہ نے جارحین کی تعداد ایک سو بیس (١٢٠) کے قریب ذکر کی ہے۔ دیکھیں: الأسانيد الصحيحة في أخبار الإمام أبي حنيفة۔

کہ وہ رائے میں زیادہ توغل کرتے تھے اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں۔

حدیث کے خلافِ قرآن نہ ہونے کی شرط

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حدیث کے قابل قبول ہونے کے لیے جو شرط لگائی ہے کہ وہ حدیث قرآن کے خلاف نہ ہو، اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ مرسل اور منقطع روایات کو بھی قبول کر لیتے تھے، محدثین ان روایات کو ضعیف قرار دے کر چھوڑ دیتے تھے، ایسی روایات بعض وقت قرآن کے خلاف بھی ہوتی ہیں، اس لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے یہ شرط لگائی، ورنہ محدثین نے جو صحت کی شرطیں لگائی ہیں، ان کے متحقق ہونے کے بعد حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہوتی، اس لیے محدثین کے نزدیک یہ شرط زائد ہے۔ اگرچہ محدثین کو کوئی مضر نہیں، کیونکہ جو حدیث محدثین کی شرائط پر صحیح ہوگی، وہ قرآن کے خلاف نہیں ہوگی۔

مگر اس شرط سے بعض ملحدین کو موقع ملتا ہے کہ جو حدیث محدثین کی شرائط پر صحیح ہو، اپنے مقصد کے خلاف پا کر اس کو قرآن کے خلاف کہہ کر رد کر دیں، قرآن کا مطلب خود بنا لیں اور حدیث کو اس کے خلاف قرار دے دیں، اس لیے محدثین نے معتبر شرائط کے بعد اس شرط کا ذکر نہیں کیا۔

فقاہتِ راوی کی شرط

راوی کے فقیہ ہونے کی شرط امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بیان نہیں کی، بلکہ ان کے بعد ''عیسیٰ ابن ابان'' نے لگائی ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی واقفیت رکھنے والوں پر مخفی نہیں [1] اور اس شرط کی ہر جگہ ضرورت بھی نہیں، جب کسی راوی کا

[1] كشف الأسرار: ٢/٣٨٣، فتح المغيث: ١/٢٩٣، المقنع: ٣٤٤، تدريب الراوي: ١/٧٠، الإنصاف للدهلوي: ٩١

ضبط درست ہو، تو اس کی روایت معتبر ہوتی ہے، خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ، صرف روایت بالمعنی کی صورت میں تفقہ کی ضرورت ہے، مگر اسی حد تک تفقہ کی ضرورت ہے کہ روایت بالمعنی میں مسئلہ کی نوعیت میں خلل نہ آئے، پھر محدثین جو کتابوں کے مصنف اور صحیح حدیثوں کے راوی ہیں، اکثر فقیہ ہی ہیں۔

" ثُمَّ هٰذِهِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمَعْرُوْفِ بِالْفِقْهِ وَالْعَدَالَةِ مَذْهَبُ عِيْسٰى بْنِ اَبَانَ وَتَابَعَهُ اَكْثَرُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ وَاَمَّا عِنْدَ الْكَرْخِيِّ وَمَنْ تَابَعَهُ مِنْ اَصْحَابِنَا فَلَيْسَ فِقْهُ الرَّاوِيْ شَرْطًا لِتَقَدُّمِ الْحَدِيْثِ عَلَى الْقِيَاسِ" (نور الأنوار:۱۷۹۔۱۸۰)

''راوی کے فقیہ ہونے کی شرط عیسی بن ابان کا مذہب ہے، اکثر پچھلے لوگ اسی طرف گئے ہیں، امام کرخی اور جو اس کے موافق ہیں، ان کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے شرط نہیں۔''

" ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ مُسْتَحْدَثٌ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْقُدَمَاءِ اشْتِرَاطُ فِقْهِ الرَّاوِيْ فِيْ تَقْدِيْمِ خَبَرِهٖ عَلَى الْقِيَاسِ كَيْفَ وَ قَدْ نُقِلَ عَنْ اِمَامِنَا الْاَعْظَمِ اَنَّهٗ قَالَ مَاجَاءَ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ عَنِ الرَّسُوْلِ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ" ❶

''یاد رکھو کہ راوی کے فقیہ ہونے کی شرط ایک نئی بات ہے، جو سلف متقدمین سے مروی نہیں، حدیث کے قیاس پر مقدم کرنے میں امام صاحب نے یہ شرط نہیں لگائی، بلکہ آپ سے منقول ہے کہ جو اللہ اور رسول سے آئے، وہ ہمارے سر آنکھوں پر ہے۔''

---

❶ قمر الأقمار حاشية نور الانوار: ۱۷۹ (مؤلف)

ان مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ راوی کے فقیہ ہونے کی شرط امام اعظم صاحب رحمہ اللہ کا مذہب اس کے بالکل خلاف ہے، پس اس شرط کو امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف منسوب کرنا جہالت اور دھوکہ دہی ہے، جیسا کہ منکر حدیث نے ''مقام حدیث'' میں ذکر کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی عادت تھی جب فتویٰ دیتے تو کہہ دیتے:

" هٰذَا رَأْيُ نُعْمَانَ بْنِ ثَابِتٍ يَعْنِيْ نَفْسَهُ وَهُوَ اَحْسَنُ مَاقَدَرْنَا عَلَيْهِ فَمَنْ جَاءَ بِاَحْسَنَ مِنْهُ فَهُوَ اَوْلٰى بِالصَّوَابِ"

(حجة الله البالغة: ١/١٢٦)

''یہ میری رائے ہے، ہم نے اپنی طاقت کے مطابق بہتر رائے دی ہے، اگر کوئی شخص اس سے اچھی رائے پیش کرے، تو اس کی بات زیادہ درست ہوگی۔''

" فَكَانَ اِذَا وَرَدَعَلَيْهِ مَسْئَلَةٌ فِيْهَا حَدِيْثٌ صَحِيْحٌ اِتَّبَعَهُ" [1]

(امام محمد، تاریخ بغداد: ٣٤٠)

''امام ابوحنیفہ کے پاس جب کوئی ایسا مسئلہ پیش آتا، جس میں کوئی صحیح حدیث ہوتی، تو اس کی پیروی کرتے۔''

امام ابوحنیفہ حدیث کو حجت شرعی سمجھتے تھے

عبارات مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ حدیث کے متبع تھے، حدیث کو اسی طرح مانتے تھے، جس طرح دوسرے ائمہ مانتے ہیں، بعض

[1] تاریخ بغداد: ١٣/٣٤٠۔ یہ قول فضیل بن عیاض سے مروی ہے، اس کی سند میں أحمد بن محمد بن الصلت راوی " كذاب" اور "وضاع" ہے۔ امام ابن عدی فرماتے ہیں: ''کذاب لوگوں میں سب سے کم حیاء تھا'' امام دارقطنی فرماتے ہیں: احادیث گھڑتا تھا۔

(تاريخ بغداد: ٥/٣٣، (٢٣٨٢)تاريخ دمشق: ٥/٣٧٣، الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث: ٥٣ (٧٩)، (لسان الميزان: ١/ ٢٧٠ (٧٨٢٩)

احادیث کے متعلق جو ان سے ایسے کلمات مروی ہیں، جن سے منکرین حدیث ان کو اپنا ہم نوا بنانا چاہتے ہیں، ان کا وہ مطلب نہیں، جو یہ لوگ لیا کرتے ہیں، وہ صحیح حدیث کو مانتے اور دستور العمل بنانے میں اپنی رائے کے ساتھ کسی صحیح حدیث کو رد نہ کرتے، بلکہ بعض وقت دو متعارض روایتوں میں سے ایک کو رائے سے ترجیح دیتے، اس کے علاوہ جو ان سے حدیث کے متعلق حدیث کو ''رجز'' (شعر) کہنا، یا ''ھذیان'' کہنا آیا ہے، وہ صحت کو نہیں پہنچا، اگر کوئی کلمہ پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔

جس طرح یہ منکرین حدیث امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو انکار حدیث میں سینہ زوری سے اپنا ہم خیال بنانے کی سعی کرتے ہیں، اور ان کے کلمات کی غلط تاویلیں بنا کر لوگوں کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اسی طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کو (ہند میں جو حدیث کے پہلے مبلغ اور حدیث کو حجت ماننے والے ہیں) اپنی ناکام کوشش میں ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرتے ہیں، نیچے کا مضمون ان کے بارے میں ہے۔

حدیث اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

حدیث کی مخالفت نفاق اور حماقت ہے

شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جب پورے طور پر یہ واضح ہو جائے کہ اس مسئلہ میں آنحضرت نے یہ حکم دیا ہے اور یہ منسوخ بھی نہیں، یعنی موافق اور مخالف اقوال کو دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ یہاں کوئی نسخ نہیں، متبحر علماء اسی طرف گئے ہیں، مخالف کے پاس سوائے قیاس اور استنباط وغیرہ کے کوئی شے نہیں، اگر اس وقت حدیث کی مخالفت کرے گا، تو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ شخص اندرونی طور پر منافق (زندیق) ہے، یا پرلے درجہ کا احمق ہے۔

(حجة الله البالغة: ١/ ١٢٤)

امت نے شریعت کس طرح حاصل کی؟

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شریعت ہمیں دو صورتوں سے پہنچی ہے، ایک ظاہری صورت سے (یعنی روایت کی شکل سے) اس کی ایک قسم متواتر ہے اور ایک قسم غیر متواتر ہے، متواتر پھر دو قسم پر ہے: ایک لفظوں میں متواتر، جیسے قرآن اور کچھ حدیثیں، منجملہ ان حدیثوں کے ایک وہ حدیث ہے، جس میں قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا ذکر ہے۔

دوم وہ حدیثیں ہیں جو معنی میں متواتر ہیں۔ ایک مطلب پر بہت سی روایتیں جمع ہو کر تواتر کو پہنچ گئی ہیں۔ اس قسم کی روایات بہت ہیں۔ طہارت، نماز، زکاۃ، روزہ، حج، خرید و فروخت، نکاح اور غزوات کے بارے میں بہت سی حدیثیں تواتر معنوی کے درجہ کو پہنچ گئی ہیں، جن میں اسلامی فرقوں کا اختلاف نہیں، اور غیر متواتر

روایتوں میں اعلیٰ درجہ کی وہ روایات ہیں، جن کو ''مستفیض'' (مشہور) کہتے ہیں، جن کے بیان کرنے والے تین صحابہ یا زیادہ ہیں، اس کے بعد ان حدیثوں کا مقام ہے، جن کو حفاظ محدثین اور ماہرین حدیث نے صحیح یا حسن کہا ہے۔ اس کے بعد مختلف فیہ حدیثیں ہیں، ان میں سے جن احادیث کی تائید دوسری حدیثوں یا اکثر اہل علم کے قول یا صریح عقل سے ہوتی ہے، ایسی حدیثوں کی اتباع واجب ہے۔(حجة الله البالغة : ۱/......)

حدیث مجموعۂ رشد و ہدایت ہے

ایک جگہ فرماتے ہیں:

" إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية و أساسها هو علم الحديث الذى يذكر فيه ما صدر من أفضل المرسلين صلى الله عليه وسلم و على آله وأصحابه أجمعين من قول أو فعل أو تقرير فهي مصابيح الرجىٰ ومعالم الهدى و بمنزلة البدر المنير من انقاد لها ووعى فقد رشد واهتدى وأوتي الخير الكثير ومن أعرض و تولى فقد غوى و هوى وما زاد نفسه إلا التخسير فإنه صلى الله عليه وسلم نهى وأمر وأنذر وبشر وضرب الأمثال وذكر و أنها لمثل القران أو أكثر" (حجة الله البالغة: ۱/ ۲)

''یقینی علوم سے عمدہ اور چوٹی کا علم اور دینی فنون کا بنیادی فن علم حدیث ہے، جس میں وہ باتیں ذکر ہوتی ہیں، جو افضل الرسل سے منقول ہیں، خواہ آپ کے افعال ہوں یا اقوال یا اس زمانے کا طرز عمل جس کو آپ نے برقرار رکھا، یہ

باتیں اندھیرے میں چراغ اور راستہ کے لیے راہ نمائی کا نشان ہیں، یہ باتیں چودہویں رات کے چاند کی طرح ہیں، جو ان کی اطاعت کرے اور ان کو یاد رکھے وہ یقیناً راہ راست پر چل پڑا اور بہترین چیز اس کو عطا ہوئی اور جس نے ان سے منہ پھیرا یقیناً وہ گمراہ ہوا، اور (مرتبہ سے) گر گیا، اور اپنے آپ کو خسارے (نقصان) میں زیادہ کیا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے (بعض چیزوں سے) روکا (بعض کا) حکم دیا (عذاب سے) ڈرایا، خوش خبری دی، مثالیں بیان فرمائیں اور نصیحت کی اور یہ (باتیں) قرآن جتنی ہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں۔"

ان عبارتوں سے ظاہر ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب حدیث کے کس طرح معتقد ہیں اور ان کے نزدیک حدیث کا کیا مقام ہے۔ ان کے نزدیک حدیث ایک یقینی علم ہے۔ اکثر حدیثیں جن پر اصل مسائل کا مدار ہے، ان کے ہاں وہ متواتر اور مشہور ہیں، ان کے نزدیک صحیح حدیث کی مخالفت نفاق اور حماقت ہے۔

سنت دین کی اساس ہے

ایک جگہ لکھتے ہیں:

" وقد حذرنا النبي ﷺ مداخل التحريف بأقسامها وغلظ النهي عنها وأخذ العهود من أمته فيها ، فمن أعظم أسباب التهاون ترك الأخذ بالسنة وفيه قوله ﷺ ما من نبي بعثه الله في أمته قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته و يقتدون بأمره ثم أنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون مالا يفعلون و يفعلون مالا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الايمان حبة

خردل" ❶ (مسلم) حجة الله البالغه:۱۳۵)

"نبی ﷺ نے ہم کو ان تمام اسباب سے ڈرایا، جس سے دین میں تحریف واقع ہوتی ہے، ان سے سخت منع کیا اور امت سے ان کے بارے میں عہد لیا، دین میں سست ہو جانے کے اسباب میں بڑا سبب سنت کو چھوڑ دینا ہے۔ اسی بارے میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: مجھ سے پہلے جو بھی کوئی نبی کسی امت میں گذرا، اس کے حواری اور اصحاب ہوتے تھے، جو اس کی سنت پر عمل کرتے اور اس کے حکم کی تعمیل کرتے، پھر ان کے بعد نااہل لوگ پیدا ہوئے، کہتے کچھ اور کرتے کچھ، شریعت کے خلاف چلتے، ایسے لوگوں سے جو ہاتھ سے جہاد کرے، وہ مومن ہے اور جو زبان سے جہاد کرے، وہ مومن ہے اور جو دل سے جہاد کرے، وہ مومن ہے، اس کے پیچھے رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان نہیں ہے۔"

سنت چھوڑنے کی وعید

اس کے بعد شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ سنت چھوڑنے کی وعید میں ایک اور حدیث بیان کرتے ہیں:

" وقوله صلى الله عليه وسلم : لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه " ❷

❶ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان و إن الايمان يزيد و ينقص (٥٠)

❷ حجة الله البالغة:١٣٥- (مؤلف) سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة،(٤٦٠٥)، سنن الترمذي: كتاب العلم، باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (٢٦٦٣) ، سنن ابن ماجة : باب تعظيم حديث الرسول ﷺ (١٣) ، المستدرك ١/١٩٠ (٣٦٨) اس حدیث کو امام ترمذی، حاکم اور ذہبی (رحمہم اللہ) نے "صحیح" قرار دیا ہے۔

''رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے میں تم سے کسی کو اس حالت میں نہ پاؤں کہ وہ اپنے تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو، جب اس کو میری طرف سے کرنے یا نہ کرنے کی بات پہنچے ،تو کہنے لگے: میں نہیں جانتا، جو ہم کتاب اللہ میں پائیں گے، اس کی پیروی کریں گے۔''

سنت پر نجات کا دارو مدار ہے

ایک جگہ فرماتے ہیں:

" الفرقة الناجية هم الآخذون في العقيدة والعمل جميعا بما ظهر من الكتاب والسنة وجرى عليه جمهور الصحابة والتابعين ...... و غير الفرقة الناجية التي انتحلت عقيدة خلاف عقيدة السلف أو عملا دون أعمالهم۔" ❶

''ناجی فرقہ وہ ہے جو عقیدے اور عمل میں کتاب وسنت کے ظاہر کی پیروی کرے، جس پر جمہور صحابہ اور تابعین ہوں۔ غیر ناجی فرقہ وہ ہے جس کا عقیدہ سلف کے عقیدے کے خلاف ہو یا ایسے عمل کا قائل اور پابند ہو، جو سلف کے عمل کے خلاف ہو۔''

سنت سے دین محفوظ ہوتا ہے

ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ومبدأ التهاون أمور، منها: عدم تحمل الرواية عن صاحب الملة والعمل به"

''جن چیزوں سے دین میں تبدیلی ہوتی ہے ان سے ایک (دین) میں سستی

❶ حجة الله البالغة:١٣٦

ہے، سستی کا مبداء بہت سی چیزیں ہیں، ان سے ایک یہ ہے کہ ملت کے بانی کی نہ روایت یاد کی جائے اور نہ اس پر عمل کیا جائے۔''

علوم حدیث کا بیان

''خیر کثیر'' میں حدیث کے علوم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

حدیث کے علوم میں سے الٰہیات کے مسائل اور اخلاقی باتیں، پیدائش (عالم) کے ساتھ تعلق رکھنے والی باتیں، احکام کا علم، معاد کا علم، وعظ کا علم، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان کے اسرار کا تذکرہ بھی ہو چکا ہے۔ ❶

آپ فرماتے ہیں: اللہ سبحانہ (وتعالیٰ) نے بعض اشیاء کا مطلق حکم دیا ہے، جیسے نماز اور زکوۃ، یا جیسے یہ فرمایا:

﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾ [الأعلى:١]

''اپنے بلند رب کے نام کی تسبیح بیان کر۔''

﴿ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ [طٰهٰ:١٣٠]

''اپنے رب کی حمد وثنا کے ساتھ تسبیح کہو۔'' علیٰ هذا القیاس

پس آنحضرت ﷺ نے ان کے لیے خاص خاص اوقات مقرر فرمائے۔

اور اللہ تعالیٰ نے بعض امور کا حکم دیا ہے۔ جیسے:

﴿قُوْمُوْا﴾ [البقرة:٢٣٨] کھڑے رہو،

﴿كَبِّرُوْا﴾ ''اللہ کی بڑائی بیان کرو'' (اللہ أکبر کہو)

﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ [العنكبوت:٤٥]

---

❶ اس کے متصل بعد ہی شاہ صاحب نے علومِ حدیث میں سے علم دعاء، فضائل اخلاق، مناقب اور تفسیر کا ذکر بھی کیا ہے۔ (خیر کثیر: ٢٩١-٢٩٢)

''قرآن کی تلاوت کرو۔''

﴿وَارْكَعُوْا﴾[البقرة:٤٣] ''رکوع کرو۔''

﴿وَاسْجُدُوا﴾[فصلت:٣٧] ''سجدہ کرو۔''

رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا کہ یہ چیزیں نماز کے ارکان ہیں اور چند امور کی قسم کھائی، جیسے فجر، چاشت کا وقت، رات جب اندھیرا کرے۔ سرخی، اور دس راتوں کی۔ آنحضرت ﷺ نے اس سے یہ نکالا کہ یہ عبادت کے اوقات ہیں، جس طرح اس کی تفصیل احادیث میں پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بعض اوقات میں اپنی تسبیح کی اور بعض اوقات میں اپنی حمد کا ذکر فرمایا کہ اس سے سری اور جہری نماز مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ آپ کے استنباط کا طریقہ ہے، جس قدر کتاب الصلوۃ میں حدیثیں وارد ہوتی ہیں۔ تتبع کے بعد ہمارے لیے یہ بات کھل گئی کہ یہ (نماز کی حدیثیں) ساری کی ساری حکمی رنگ میں کتاب اللہ سے مستنبط ہیں۔

ہماری مذکورہ بالا عبارت سے جو ہم نے ''خیر کثیر'' سے بطور ترجمہ نقل کی ہے چند باتیں واضح ہوتی ہیں:

1. حدیث میں بہت سے علوم کا ذکر ہے:

"علم الٰهيات، علم اخلاق، علم تكوين، علم احكام، علم المعاد، علم الوعظ، علم دعاء، علم فضائل اخلاق، علم مناقب۔"

2. اور حدیث کے علوم سے علم تفسیر اور استنباط بھی ہے۔
3. استنباط کا طریقہ وہ نہیں، جو اصول فقہ میں لکھا ہے۔
4. کتاب الصلوۃ میں جس قدر حدیثیں ہیں، حکمی طور پر کتاب اللہ سے مستنبط ہیں۔[1]

---

[1] خیر کثیر: ٢٩٢-٢٩٤۔

احادیث کا حکم دائمی ہے

مگر یاد رکھنا چاہیے جو احادیث قرآن سے مستنبط ہیں، وہ دائمی امور ہیں، کیونکہ ان میں کوئی ایسی چیز نہیں، جن میں کوئی زمانی خصوصیت سمجھی جائے اور نہ استنباط کے لیے یہ لازم ہے کہ جو چیز مستنبط ہو، وہ وقتی ہوتی ہے اور جو منصوص ہو، وہ دائمی ہوتی ہے۔ بلکہ دائمی اور وقتی ہونے کا مدار علت پر ہے، اگر علت دائمی ہو، تو حکم دائمی ہوگا، اگر علت وقتی ہے، تو حکم وقتی ہوگا، اس کی مثال ہم قرآن سے ذکر کرتے ہیں:

پہلی مثال

اللہ تعالیٰ نے خمر (شراب) کو حرام کیا ہے۔ اور اس کی علت یہی ہے کہ اس میں "سکر" (نشہ) ہے، جس کی وجہ سے عقل پر پردہ پڑ جاتا ہے اور جذبات ابھر آتے ہیں، عداوت، دشمنی اور اللہ کی یاد سے غفلت جس کا لازمی نتیجہ ہیں۔ پس یہ علت (سکر) جس شیء میں ہمیشہ پائی جائے گی، وہ ہمیشہ حرام ہوگی۔ بھنگ میں "سکر" پایا جاتا ہے اور اس میں ہمیشہ موجود ہے، اس لیے ہمیشہ ہر زمانہ میں بھنگ کا پینا حرام ہونا چاہیے۔

دوسری مثال

دوسری مثال جس میں علت کے دائمی نہ ہونے سے باوجود منصوص ہونے کے حکم دائمی نہیں ہوسکتا۔ جیسے قرآن میں ہے:

﴿ وَ أَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَ مِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ﴾ ❶

"جس قدر تم سے ہوسکے دشمنوں کے خلاف اپنے آپ کو قوت میں تیار رکھو اور گھوڑے باندھنے کے انتظام میں لگے رہو۔"

---

❶ الأنفال: ٦٠

گھوڑے باندھنے کی علت یہی ہے کہ ان سے دشمنوں کا مقابلہ اور ان پر حملہ کیا جاتا ہے۔ ہمارے زمانہ میں ٹینک، ٹرک، گاڑی، ہوائی جہاز ایسی چیزیں ایجاد ہوئی ہیں کہ گھوڑوں کے قائم مقام ہیں۔ بس اس صورت میں اگر گھوڑوں کا حکم وقتی مانا جائے، تو کوئی حرج نہیں۔ آنحضرت ﷺ نے اپنے زمانے کے مطابق قوت کی تفسیر اسی تیر اندازی سے کی ہے۔❶ مگر اس زمانہ میں بم، توپ، بندوق مراد لے سکتے ہیں، جیسے ایک منصوص چیز گھوڑوں کا سرحد میں باندھنا وقتی چیز بن سکتی ہے، اسی طرح ایک مستنبط چیز بھی دائمی ہوسکتی ہے، کیونکہ دائمی اور وقتی ہونے کا مدار وہ علت ہے، جس کی بناء پر وہ مشروع ہے، اگر دائمی ہے، تو حکم دائمی ہے، ورنہ حکم وقتی ہوگا۔

چند شبہات کا ازالہ

اب ہم شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی وہ عبارتیں نقل کرتے ہیں، جن سے ایک منکر حدیث ان کو اپنی صف میں لانے کی ناجائز کوشش کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کی مساعی جمیلہ

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے زمانہ میں دین کے سمجھانے میں بہت کوشش کی۔ قرآن کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اس پر کچھ حواشی لکھے اور اصول تفسیر میں ایک کتاب لکھی، جس کو "الفوز الکبیر" کہتے ہیں۔ احکام کی حکمتوں میں "حجة الله البالغة" اور "شمس بازغة" لکھی۔❷ علم حقائق میں "خیر کثیر" "سطعات" ولمعات، و ھوامع ولوامع وغیرہ کتابیں لکھیں۔ "القول الجمیل" تصوف میں لکھی۔ شریعت اور طریقت میں تطبیق دی اور ان

---

❶ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه، رقم الحديث(١٩١٧)

❷ مؤلف رحمہ اللہ نے اس کتاب کا ترجمہ کردیا تھا۔ (یسر الله لنا طبعه)

سے دقیق مسائل حل کیے۔

مگر یہ ایک انوکھی بات ہے کہ آپ نے حدیث کو وقتی تسلیم کیا۔ جو لوگ آپ کی کتابوں سے آشنا ہیں، وہ ضرور ہماری تصدیق کریں گے، ان کتابوں کے چند حوالے ہم ناواقف لوگوں کے لیے بھی لکھ چکے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی کتابیں بہت ہیں، ان میں سے اکثر کے اردو تراجم بھی ہو چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص از روئے تحقیق ان کا مسلک معلوم کرنا چاہے، تو ان سے استفادہ کر سکتا ہے۔

مولانا عبید اللہ سندھی کے مغالطات

مگر آج کل ''مقام حدیث'' میں مولوی عبید اللہ سندھی کے ایک مضمون سے (جس میں آپ نے شاہ ولی اللہ کا تعارف کرایا ہے اور بجائے نقل کے کچھ اپنی باتیں بھی داخل کر دی ہیں) کچھ ایسی عبارتیں نقل کی ہیں، جو حقیقت میں شاہ ولی اللہ صاحب کے مسلک کی صحیح ترجمانی نہیں کرتیں، اس لیے ہم پہلے وہ عبارتیں نقل کریں گے، جو ''مقام حدیث'' میں نقل کی گئی ہیں، پھر ان کی غلطی کا پتہ دیں گے۔

''مقام حدیث'' میں اگرچہ شاہ ولی اللہ صاحب کے متعلق سندھی صاحب کی بہت سی عبارات نقل کی گئی ہیں، مگر وہ ہماری بحث سے غیر متعلق ہیں، اس لیے صرف وہ عبارت نقل کرتے ہیں، جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ شاہ ولی اللہ حدیث کو مستنبط اور وقتی مانتے ہیں۔ چنانچہ نقل کرتے ہیں:

---

❶ یعنی قرآنی حکومت کا قیام ہوا اور اس میں مسلمانوں کی مرکزی جماعت جزئی قوانین مرتب کرے۔(طلوع اسلام)

''عام اہل علم قرآن شریف کے ساتھ سنت اور اجماع کو ادلہ شرعیہ (یعنی دینی حجت۔ طلوع اسلام) میں شمار کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب سنت کو قرآن سے مستنبط چیز مانتے ہیں، لیکن اس استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے، جو ائمہ فقہاء میں مروج ہے، بلکہ حکمت کے اصول پر استنباط کرنے کے طریقے اور ان کے اصول شاہ صاحب کے یہاں علیحدہ مقرر ہیں۔ ''خیر کثیر'' میں اس مسئلہ کی انہوں نے تفصیل لکھ دی ہے، اس طرح اگر سنت کو مانا جائے تو قرآن کے استقلال پر کوئی زد نہیں پڑے گی۔ رسول اللہ (ﷺ) کے عہد سے خلافت راشدہ کے آخری وقت تک یعنی شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ (35ھ) تک شاہ صاحب کی تحقیق میں مسلمانوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ اس دور کو وہ دور اجتماع کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل ''إزالة الخفاء'' میں مذکور ہے۔ شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد اختلاف شروع ہوا۔ اب اجماع وہی مستند ہوگا، جو مذکورہ دور اول کے تتبع ❶ میں منعقد ہوا۔ شاہ صاحب نے اس دور کو خیر القرون قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل ''إزالة الخفاء'' میں موجود ہے۔ اسے ساری دنیا جانتی ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں کا مستند سوائے قرآن عظیم کے کوئی لکھی چیز نہ تھی۔ اس پر یہ جماعت اپنے پارٹی پالیٹکس کے نظام کو ملحوظ رکھتے ہوئے عمل کرتی تھی۔ اس پارٹی کی سنٹرل کمیٹی کی طرف اشارہ ہے قرآن حکیم کی ذیل کی آیت میں

﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم و رضوا عنه﴾ ❶

رسول اللہ کی صحبت اور تعلیم سے جو جماعت قرآن پر عمل کرنے کے لیے تیار ہوئی، اس کا وہ مرکزی حصہ جس کا ہر قول وفعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے،

---

❶ التوبة: ۱۰۰

وہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ اس کی اتباع قرآن پر عمل کرنے کے لیے قیامت تک مسلمانوں کے لیے ضروری ہے (یعنی قرآن کے اصولوں میں نہ کہ فرعی قوانین میں جس کے متعلق خود جناب سندھی نے اگلی سطروں میں فرمایا ہے کہ وہ ہر زمانے میں قابل تغیر ہو سکتے ہیں۔ طلوع اسلام) زمانے کے تغیرات سے جونئی چیز قابل بحث پیش آئے، وہاں اس جماعت متبعین بالاحسان کا فیصلہ ماننا ضروری ہوگا (یعنی ہر دور میں حکومت الٰہیہ قائم کرنے والی جماعت کی سنٹرل کمیٹی۔ طلوع اسلام) یہ اس دور کے مابعد کے اجماع کا المحصل ہے۔ اس طرح اجماع قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ فیصلے یا اغلبیت کے فیصلوں کا نام ہوگا۔ لہٰذا اجماع قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نہیں بلکہ اجماعیات قرآنی اصول کے تشریحی بائیلاز ہوں گے۔ اس سے کوئی ترقی کن جماعت جو زمانہ کے طویل عرصہ میں کام کرے، خالی نہیں ہوسکتی۔ اس طرح اجماع بھی قرآن کے مقابل ایک مستقل اصل نہ بنا، بلکہ قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے اتفاق کا نام ہوا۔ اس طور سے مسلمانوں میں قرآن کے مستقل درجہ کا تعارف کرانے والی شخصیت امام ولی اللہ دہلوی ہیں۔''

اسی چیز کو جناب سندھی نے حاشیہ میں اور بھی واضح فرما دیا ہے۔ اقتباس سے پیشتر عام قارئین کے سمجھنے کے لیے ایک بات تمہیداً لکھ دینا ضروری ہے۔ متشدد فی الحدیث طبقہ کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ (ﷺ) نے جو کچھ بھی ارشاد فرمایا ہے، وہ وحی (یعنی خدا کی طرف سے نازل شدہ) ہے۔ اس کا ایک حصہ قرآن ہے اور دوسرا احادیث۔ اس کی سند میں وہ قرآن کی یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ:

﴿ وَ مَا يَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰى اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡىٌ يُّوۡحٰى ﴾ [1]

---

[1] النجم: ٣-٤

''یہ رسول اپنی ذاتی خواہش سے کچھ نہیں کہتا، بلکہ یہ تو وحی ہے جو اس پر بھیجی جاتی ہے۔''

حالانکہ اس آیت کا مطلب بالکل واضح ہے کہ قرآن ایک وحی ہے جو حضور پر نازل کی گئی ہے۔ حضور اسے اپنی طرف سے وضع کر کے (معاذ اللہ) پیش نہیں کررہے۔ اس کے بعد جناب سندھی کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے۔ آپ لکھتے ہیں:

علماء اصول فقہ لکھتے ہیں کہ ''اصول دین چار ہیں۔ کتاب و سنت و اجماع و قیاس۔ درحقیقت یہ تعبیر صحیح نہیں۔ کیونکہ قیاس تو وہی معتبر ہے، جو اصول ثلاثہ سے مستنبط ہو۔ باقی رہے تین اصول۔ سو ہمیں بڑی محنت کے بعد معلوم ہوا کہ ساری سنت قرآن سے مستنبط ہے۔ خیر کثیر (ص:۸۷) میں اس کی تصریح موجود ہے۔ (یعنی قرآن سے باہر سنت کہیں نہیں ہے۔ طلوع اسلام) پھر آنحضرت ﷺ اور خلفاء ثلاثہ کے متفقہ فیصلہ کے بغیر کوئی عمل مستند نہیں (یعنی اس دور میں اجماع انہی کے متفقہ فیصلوں کا نام تھا۔ طلوع اسلام) کیونکہ حضرت علی کے عہد میں خیر الامم سے مشورہ کا جوہر کھو گیا تھا لہٰذا اجماع کا مدار بھی کتاب وسنت پر ہوا۔ بناء علیہ اصل ہے فقط کتاب اللہ ﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ "أي ما ينطق بالقرآن عن الهوىٰ" ہمارا رسول دین کے معاملہ میں کوئی ھوٰی کی بات نہیں کہتا، ذاتی خواہش کا اس میں کچھ دخل نہیں اور دین قرآن میں منحصر ہے اور قرآن ہی دین کا اصول اساسی ہے۔ یہاں "ینطق" سے مطلق "نطق" (یعنی رسول اللہ کی ہر بات۔ طلوع اسلام) مراد رکھ کر وحی متلو اور غیر متلو کو ملا دیا گیا ہے۔ ہمارے یہاں یہ پسند نہیں، بلکہ مطلق نطق بالقرآن (یعنی قرآن کی بات۔ طلوع

اسلام) مراد ہے۔''

اوپر کی عبارت چونکہ زیادہ واضح نہیں، اس لیے اس سے شبہ ہوسکتا ہے کہ جناب سندھی کے نزدیک یعنی شاہ صاحب کی تعلیم کے مطابق قرون اولی کے مسلمانوں کے فیصلے (سنت) ناقابل تغیر ہیں اور انہیں اسی شکل میں قائم رکھنا، اسی طرح ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔ ذیل کی تشریح میں جناب سندھی نے اپنے مفہوم کو اور بھی واضح الفاظ میں بیان فرمادیا ہے۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

واضح رہے کہ جب اساسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ قانون اساسی غیر متبدل ہوتا ہے اور تمہیدی قوانین ضرورت کے مطابق بدل سکتے ہیں۔ ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں جو رسول اللہ (ﷺ) اور آپ کے بعد خلفاء ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورے سے تجویز کیے۔ خلافت عثمانیہ کے بعد یہ نظام ٹوٹ گیا کہ تمام امور مشورے سے طے کیے جائیں۔ سنت کو ہمارے فقہاء حنفیہ رسول اللہ (ﷺ) اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں اور یہی ہماری رائے ہے اور یہ سنت قرآن ہی سے پیدا ہوگی۔ آج کل اصطلاح میں اس کو بائیلاز کہا جاتا ہے...... اصل قانون اساسی متعین ہے۔ بائیلاز اس وقت اور تھے، اس وقت اور ہوں گے جن میں زمانہ کے اقتضاءات کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہوں گی۔ نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوگا اور اس کا نام فقہ ہے۔'' (ص۲۶۴)

(مقام حدیث:۱/۲۴۴)

اقسام وحی:

عبارت مذکورہ بالا میں جو کچھ ذکر ہوا ہے، اس میں سندھی صاحب نے شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے مسلک کی غلط ترجمانی کی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے کہا ہے کہ ''ساری سنت قرآن سے مستنبط ہے۔'' بلکہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حدیث کے بہت سے علوم بیان کیے ہیں اور علم استنباط کو بھی من جملہ دیگر علوم کے ایک علم شمار کیا ہے۔ صرف نماز کے مسائل کے متعلق لکھا ہے کہ یہ حدیثیں قران سے حکمی طور پر مستنبط ہیں۔ عربی کی اصل عبارت یہ ہے:

" ونحن قد تتبعنا جميع ما وصل إلينا من الأحاديث الواردة في كتاب الصلوة فوضح لنا أنها مستنبطة كلها من كتاب الله سبحانهٗ و تعالىٰ استنباطا حكميا"❶

''کتاب الصلوۃ'' (یعنی نماز) کی تمام حدیثیں جو ہم تک پہنچی ہیں، تتبع کے بعد ہم پر یہ بات کھل گئی ہے کہ یہ تمام حدیثیں کتاب اللہ سے مستنبط ہیں۔''

اس عبارت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ بات کہ ''تمام حدیثیں کتاب اللہ سے مستنبط ہیں۔'' صرف ان حدیثوں کے متعلق فرمایا ہے، جو نماز کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ استنباط سے ان حدیثوں کی تصدیق ہوئی اور ان کا دائمی ہونا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ استنباطی چیز وقتی ہوتی ہے، جس کی علت وقتی ہو۔ جس کی علت دائمی ہو، وہ حکم بھی دائمی ہوتا ہے۔ یہ حدیثیں قرآن سے بطور لزوم کے اخذ کی گئی ہیں اور لازم ملزوم سے منفک نہیں ہوتا۔ مثلاً قرآن نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے اور حکم چونکہ فرضیت کے لیے ہوتا ہے، اس لیے آنحضرت ﷺ نے یہ سمجھا کہ یہ چیزیں

❶ خیر کثیر: ۲۹۳۔۲۹۴

لازمی ہیں اور لازمی چیز رکن ہوتی ہے، اس لیے یہ چیزیں نماز کی ارکان ہوں گی۔ یہی حال باقی استنباطات کا ہے۔ پس بعض احادیث کا مستنبط ہونا، ان کے وقتی ہونے کی دلیل نہیں۔

"خیر کثیر" میں ہی دوسری جگہ شاہ ولی اللہ نے حدیثوں کا وحی سے ہونا بیان کیا ہے۔ چنانچہ "خیر کثیر" کے صفحہ:۸۱۔۸۲ میں فرماتے ہیں:

① "وللوحي أنواع منها ما كان في المعراج"
وحی کی چند قسمیں ہیں۔ جن میں سے ایک قسم وحی کی وہ ہے جو معراج میں ہوئی۔

② "ومنها الرؤيا كحديث الكفارات والدرجات وحديث المعاديات"
ایک قسم وحی کی خواب ہے، جیسے وہ حدیث جس میں خواب میں گناہوں کے کفاروں اور درجات کی بلندی کے اسباب کا بیان ہے اور جس حدیث میں معاد کے حالات کا ذکر ہے۔ (یہ امور آنحضرت ﷺ کو خواب میں وحی کیے گئے۔)

③ "ومنها تمثل جبرائيل له بحيث يراه الناس كما في حديث سؤاله عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة"
ایک صورت وحی کی یہ ہے کہ جبرائیل اس طرح ظاہر ہو کہ لوگ بھی اس کو دیکھ لیں، جیسے وہ حدیث جس میں یہ ذکر ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے آنحضرت ﷺ سے اسلام، ایمان، احسان اور قیامت کی علامات کے متعلق پوچھا۔

④ "ومنها النفث في روعه كحديث الا الدين في الجهاد وحديث يعلى بن أمية وحديث أبي سعيد في جواب من قال أَوَ يَأْتِي الخير بالشر"
وحی کی ایک قسم آنحضرت ﷺ کے دل میں ڈالنے کی ہے، جیسے وہ حدیث جس میں یہ ذکر ہے کہ مجاہد کے سب گناہ معاف ہوتے ہیں، مگر قرض معاف نہیں

ہوتا۔ ❶ اور یعلیٰ بن امیہ کی حدیث ❷ بھی اسی قسم میں داخل ہے اور ابوسعید کی حدیث میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ اچھی چیز سے بھی کبھی برا نتیجہ نکلتا ہے ❸ (یعنی مال و دولت کی کثرت سے آپ کیوں ڈرتے ہیں، اسی وقت آپ پر وحی نازل ہوئی، تو آپ نے اس کا جواب دیا کہ مال و دولت کو خیر کہنا ٹھیک نہیں، اگر خیر بھی ہو، تو نتیجہ بد اس کے بد استعمال سے پیدا ہوتا ہے)

⑤ ''ومنها الإشراف والكشف كحديث بائع الحنطة و كحديث الناقة في التبوك''

بعض وحی اس قسم کی ہے کہ اس میں بعض باتوں کا انکشاف ہوگیا ہو، جیسے گیہوں کے بیچنے والے کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے ❹ یا جو حدیث غزوہ تبوک میں پانی کے معجزہ میں اونٹنی کے لانے کا ذکر ہے۔

⑥ ''ومنها الوحي الباطني وهو الحكمة''

وحی کی ایک قسم وہ ہے، جس کو وحی باطنی اور حکمت کہتے ہیں۔

⑦ ''ومنها القرآن وهو أعظمها وأكبرها''

---

❶ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين (حديث: ١٨٨٥)، مسند أحمد: ٢/٣٣٠

❷ صحيح البخاري: أبواب العمرة، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، (حديث: ١٦٩٧)، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم (حديث: ١١٨٠)

❸ صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب الصدقة على اليتامى، (١٣٩٦)، صحيح مسلم: كتاب الزكاة: باب تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا(حديث: ١٠٥٢)

❹ صحيح مسلم: كتاب الإيمان ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا(حديث: ١٠٢)، سنن أبي داود: كتاب الإجارة، باب النهي عن الغش(حديث: ٣٤٥٢)، مسند أحمد: ٢/٢٤٢ (٧٢٩٠)

وحی کی قسموں سے ایک قسم قرآن ہے۔ یہ وحی کی تمام قسموں کی بڑی قسم اور سب سے بڑی معظم ہے۔ ❶

ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ حدیث کو وحی مانتے ہیں اور حدیثی وحی کی چھ قسمیں بتاتے ہیں، سب حدیثوں کو مستنبط نہیں مانتے اور جن کو مستنبط کہا ہے، وہ امور دائمی ہیں، وقتی نہیں۔ سندھی صاحب کو شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارت سمجھنے میں غلطی لگی ہے۔ باوجود اس کے سندھی صاحب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط کو ملحق بالوحی مانا ہے، کیونکہ آپ کا استنباط بھی حکمت کی بناء پر تھا اور ''خیر کثیر'' میں آپ نے تصریح کی ہے کہ حکمت وحی باطنی ہے۔ چنانچہ حاشیہ کی جو عبارت سندھی صاحب کی ''مقام حدیث'' میں نقل کی گئی ہے، اسی عبارت کے اخیر میں یہ بھی لکھا ہے:

''بے شک احادیث صحیحہ وحی غیر متلو ہیں، مگر اس حصہ کو آیت کے مفہوم میں داخل کرنے سے بعض خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ استنباط حضور ملحق بالوحی ہے، اس کو وحی باطنی کہا جاتا ہے۔'' (ولی اللہ نمبر:۲۶۴)

بلکہ سندھی صاحب نے شاہ ولی اللہ صاحب کی جو عبارت نقل کی ہے، اس میں بھی کتاب الصلوۃ کا ہی ذکر ہے۔ چنانچہ ''خیر کثیر'' میں فرماتے ہیں:

''میں ''کتاب الصلوۃ'' کے متعلق تمام صحیح حدیثوں کو قرآن سے استنباط کرنے پر قادر ہوگیا ہوں۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس کے متعلق ایک مستقل رسالہ لکھوں۔'' ❷

اس عبارت میں صرف ''کتاب الصلوٰۃ'' کا ہی ذکر ہے۔ جب شاہ ولی

❶ خير كثير: ۲۷۳۔۲۷٦

❷ ولي الله نمبر: ۲٦٥ (مؤلف)

اللہ دوسری جگہ حدیث کے بارے میں تصریح کر چکے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کو حدیث بھی بصورت وحی نازل ہوتی تھی اور اس کی سات قسمیں بیان کی ہیں۔ چھٹی قسم کو وحی باطنی سے تعبیر کرتے ہیں اور سندھی صاحب بھی حدیث کو وحی غیر متلو اور وحی باطنی کہہ چکے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیث وحی کی اقسام مذکورہ سے صرف چھٹی قسم ہے، جس کو وہ مستنبط کہتے ہیں، اگرچہ ان کا قول شاہ ولی اللہ صاحب کے قول مذکور کے خلاف ہے۔ کیونکہ شاہ صاحب حدیث میں وحی کی چھ قسمیں جاری کرتے ہیں اور سندھی صاحب صرف ایک، مگر حدیث کے وحی غیر متلو ہونے اور وحی باطنی ہونے میں وہ متفق ہیں۔ کیونکہ انبیاء کے استنباط کا طریقہ ائمہ فقہا کے اصول فقہ سے علیحدہ قرار دیتے ہیں۔ ❶ جس کو ان کے قول کے مطابق وحی بھی کہا جاتا ہے، مگر مطلق نہیں، بلکہ وحی غیر متلو اور وحی باطنی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب آیت کی تفسیر میں جو سندھی صاحب نے قرآن مراد لیا ہے، اس سے حدیث کے وحی ہونے کی نفی مراد نہیں، بلکہ ان کے خیال میں امر واقعی کا بیان ہے۔ یعنی واقعہ میں آیت "سورۃ نجم" میں وحی سے مراد قرآن ہے، اگرچہ حدیث وحی غیر متلو اور وحی باطنی ہے۔ ان کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

"اس حصہ (وحی غیر متلو) کو آیت کے مفہوم میں داخل کرنے سے بعض خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔" ❷

مگر سندھی صاحب نے ان خرابیوں کا ذکر نہیں کیا، اگر بیان فرماتے، تو ہم بھی

---

❶ دیکھو: ص: ۲٦۵، ۲٦٤ (مؤلف)

❷ ولي الله نمبر: ۲٦٤ (مؤلف)

غور کرتے۔ مگر جب ہم شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی عبارت میں حدیث کا وحی ہونا بیان کر چکے ہیں اور سورہ نجم کی آیت ﴿اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ ❶ سے پہلے قرآن مجید کا ذکر بھی نہیں۔ بلکہ صرف ''نطق'' کا ذکر ہے۔ ظاہر نطق (بات) سے مراد ہر نطق نہیں ہوسکتا، کیونکہ آپ کا ہر نطق وحی نہیں، بلکہ نطق سے مراد دین مقرر کرنے والا کلام ہے اور وہ قرآن و حدیث دونوں کو شامل ہے۔ پس آیت کا معنی یہ ہوا:

﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۔ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ ❷

(رسول کریم جو دین و شریعت کے بارے میں کلام کرتے ہیں، وہ اپنی خواہش سے نہیں کرتے، بلکہ وہ وحی سے بولتے ہیں)

اب حدیث کے متعلق سندھی صاحب کے ساتھ اتنا اختلاف رہا کہ ان کے نزدیک حدیث صرف وحی باطنی ہے، جس کو حکمت کہتے ہیں اور ہم حدیث میں وحی کی اور قسمیں بھی مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں حدیث اگرچہ وحی غیر متلو ہے، مگر قرآن سے بھی اخذ کی گئی ہے، یعنی وحی باطنی کی صورت میں اور ہمارے نزدیک شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وحی باطنی کے علاوہ حدیث میں وحی کی اور قسمیں بھی ہیں، مگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سب حدیثیں ایک طرح سے قرآن کریم کا بیان ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''فتح الرحمن'' میں اگرچہ ''ھو'' سے مراد قرآن لیا ہے، ❸ مگر ''إزالة الخفاء'' کی عبارت میں اس کو عام رکھا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

---

❶ النجم: ٤

❷ النجم: ٣۔٤

❸ یعنی آیت مذکورہ بالا ﴿ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ میں لفظ ''ھو'' سے مراد قرآن لیا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس سے مراد قرآن ہے، اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحی ہے، لیکن اگر ''ھو'' سے مراد ''رسول'' ہو، تو پھر قرآن کے علاوہ حدیث و سنت بھی اس آیت کے لحاظ سے وحی میں داخل ہے، اور یہی درست ہے۔

''پس حق سبحانہ و تعالیٰ آنحضرت ﷺ رامبعوث فرمود، و بہترین کتب الٰہیہ بروے (ﷺ) نازل نمود وانواع احکام وحکم انطاق فرمود کہ ﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ○ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوحٰى﴾ و جماعت راموفق گردانید بحفظ علم ورشد آنحضرت ﷺ امیین کتاب اللہ را خواندند، و احادیث حکم والاحکام را یاد گرفتند، تاحدیکہ بادیہ نشیناں احبارملت گشتند۔'' ❶ (ص:۲۶۱)

اصول اربعہ کا ذکر

سندھی صاحب نے جو اس تعبیر کی مخالفت کی ہے، یہ دراصل تعبیری اختلاف ہے نہ حقیقی، اور اس تعبیری اختلاف میں سندھی صاحب منفرد نہیں، بلکہ اصول فقہ میں بھی اس سے بحث کی گئی ہے۔ اس تعبیری اختلاف سے اصول فقہ کے ائمہ کے ہاں اصل مسئلہ کہ ''ان ادلہ سے استدلال درست ہے اور یہ حجت ہیں'' پہ کوئی زد نہیں پڑتی، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کے بعد کسی سند کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ سند اگر قیاس ہے، تو وہ کتاب و سنت سے ہی ماخوذ ہے۔ اگر سند کتاب و سنت سے ماخوذ ہے، تو ظاہر ہے کہ صرف دو چیزیں باقی رہیں۔ اور سندھی صاحب کے قول کے مطابق چونکہ سنت قرآن سے ماخوذ ہے، اگرچہ وحی باطنی کی مدد سے ہے، تو اصل صرف قرآن ہوا۔ ''مسلّم الثبوت'' میں ایک قدم آگے رکھنے کی طرف بھی اشارہ

---

❶ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو مبعوث فرمایا اور آپ پر آسمانی کتابوں میں سے بہترین کتاب نازل کی اور آپ کی زبان پر مختلف احکام اور حکمتیں جاری کیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا، یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے، اور جماعت (صحابہ) کو علم و ہدایت کی حفاظت کی توفیق بخشی۔ آنحضرت ﷺ نے ناخواندہ لوگوں کو اللہ کی کتاب کی تعلیم دی اور احکام اور ان کی حکمتوں کی احادیث یاد کروائیں تاآنکہ صحرانشین علماء امت بن گئے۔

ہے کہ قرآن بھی فرع ہے، کیونکہ اصل حکم کلام نفسی سے ہے اور قرآن اس پر دال ہے۔ پھر جواب دیا ہے کہ قرآن کو فرع نہ کہنا، اس لیے ہے کہ دال کو عین مدلول قرار دیا ہے۔

بعض حنفیہ نے جو کہا ہے کہ قیاس مظہر ہے، نہ سنت اور اجماع، یعنی سنت اور اجماع قرآن کی طرح اصل ہیں۔ اس کا جواب "مسلّم الثبوت" میں اس طرح دیا ہے کہ قیاس کا فرع ہونا زیادہ واضح ہے، ورنہ سنت اور اجماع بھی فرع ہیں اور اصل مطلق صرف قرآن ہے۔ مگر ان کا یہ مطلب نہیں کہ سنت، اجماع یا قیاس سے استدلال کرنا جائز نہیں یا وقتی ہے، بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ قرآن اصل ہے اور باقی چیزیں اس کی فرع ہیں، مگر سندھی صاحب کی عبارت سے وقتی ہونے کا وہم پڑتا ہے۔

اجماع کی تعریف

ہاں ایک بات جو سندھی صاحب سے غلط فہمی کا موجب بن سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ اجماع کی خاص تعریف کرتے ہیں اور امت کے نزدیک اجماع کی تعریف اس سے عام ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

"اس طرح اجماع قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ فیصلے یا اغلبیت کے فیصلوں کا نام ہے۔"

اور امت کے ہاں:

"اجماع کسی زمانہ کے تمام مجتہدین امت کے متفقہ فیصلے اور عمل کا نام ہے [1] اگر ایک بھی مخالف ہو، تو اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ [2] اور اس کی سند ضرور ہونی

---

[1] الإحكام للآمدي: ١/٢٥٤، اللمع في أصول الفقه: ٤٧، إرشاد الفحول: ١٠٩

[2] المستصفیٰ: ١٥٥، روضة الناظر: ١٤٢، إرشاد الفحول: ١٣٤، أصول البزدوي: ١/٢٤٣، اللمع في أصول الفقه: ٤٩، المعتمد: ٢/٢٩

چاہیے، یعنی کتاب وسنت یا استنباط سے۔'' ❶

جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے:

" اتفقوا على القول بالإجماع الذي مستنده الكتاب والسنة أوالإستنباط من أحدهما ولم يجوزوا القول بالإجماع الذي ليس مستندا إلى أحدهما۔"

''امت اس اجماع (کی حجیت) پر متفق ہے، جس کی سند کتاب وسنت یا ان سے کسی سے استنباط کرنے پر ہو۔ امت اس اجماع کی قائل نہیں، جس کی سند کتاب وسنت میں نہ ہو۔''

"نور الأنوار" (۲۲۱) میں ہے:

"والشرط إجماع الكل و خلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر"

اجماع کے حجت ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ سب (مجتہدینِ امت) متفق ہوں۔ اگر ایک شخص بھی مخالف ہوگا، تو وہ اسی طرح ہے جیسے اکثر مخالف ہوں یعنی اس صورت میں اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

اجماع دائمی حجت ہے

پس جو اجماع امت نے ذکر کیا ہے، وہ ایک دائمی حجت ہے، بخلاف اس اجماع کے جو سندھی صاحب نے بیان کیا ہے۔ جس میں اغلبیت کے فیصلے بھی شامل ہیں، وہ عموماً دائمی حجت نہیں، بلکہ ایک وقتی چیز ہے۔ کیونکہ اکثریت کے فیصلوں کا اعتبار غالبًا وہاں ہوتا ہے، جہاں کتاب وسنت میں حکم نہ ملے اور سیاسی مصلحت کا تقاضا ہو کہ فوری کارروائی کی جائے۔ اس صورت میں اگر اتفاق نہ ہو، تو لامحالہ اغلبیت

❶ أصول السرخسي: ۱/ ۳۰۱، إرشاد الفحول: ۱۲۰

کے فیصلوں پر عمل کیا جائے گا، مگر یہ کوئی دائمی چیز نہیں ہوگی۔

شاہ ولی اللہ نے خلافت راشدہ کے متعلق "إزالۃ الخفاء" (۱۱۹) میں لکھا ہے کہ:

جب خلیفہ راشد تمام اہل علم یا اکثر اہل علم کے مشورہ سے حکم دے اور وہ حکم مسلمانوں میں جاری کردیا جائے، تو وہ بھی حق ہوتا ہے۔ جن حدیثوں میں اکثریت کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے، ان کا یہی محمل بنایا ہے اور جمہوریت کی اتباع کا لازمی اور دائمی ہونا، صرف خلافت راشدہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔

یہ مسئلہ اور ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خلافت راشدہ کی اکثریت کا فیصلہ بھی اجماع کی طرح دائمی حجت ہے، نہ بعد کی اکثریت کا۔ خلافت راشدہ کے بعد کسی اور خلافت یا حکومت یا امارت کا حکم وقتی ہوگا، نہ دائمی۔

سنت کا معنی

اسی طرح سندھی صاحب نے ''سنت'' کا معنے لینے میں دورنگی اختیار کی ہے۔ کبھی سنت سے مراد حدیث لی ہے اور کبھی سنت ان فیصلوں کا نام رکھا ہے، جو مشورے کے ساتھ اتفاق سے یا اکثریت کی رائے سے کیے گئے ہوں۔ جہاں وہ کہتے ہیں کہ سنت قرآن سے مستنبط ہے، سنت سے حدیث مراد لیتے ہیں اور کبھی جماعت کے فیصلوں اور آنحضرت ﷺ کے ان فیصلوں کا نام رکھتے ہیں، جو آپ نے صحابہ کے مشورہ سے کیے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

''ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں، جو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورے سے تجویز کیے۔''
(ص:۲۶۴)

اس عبارت میں استنباط کے مسئلہ کو چھوڑ دیا ہے، یعنی مستنبط چیز کو سنت نہیں کہا،

بلکہ جو کام مرکزی جماعت کے مشورے سے طے پاتے، اس کو سنت کہا اور خلفاء کے فیصلوں کو بھی سنت کہا۔ مگر پہلے اور دوسرے معنے کے احکام الگ الگ ہیں۔ پہلے معنی کے اعتبار سے دائمی حجت ہے۔ دوسرے معنی کے اعتبار سے وقتی ہے۔ سنت کا دوسرا معنی اس قسم کا ہے کہ عموماً اس میں وقت کے تقاضے کا لحاظ ہوتا ہے، خواہ آنحضرت ﷺ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشورہ سے طے کریں یا خلفاء مرکزی جماعت کے مشورہ سے طے کریں، یہ سنت وقتی ہوگی۔ مگر جس وقت اس کی علت اور حکمت دائمی ہو، تو دائمی ہوگی۔ اگر کسی سنت کے اجراء کا فیصلہ ہو یا سنت سے ایسے مستنبط مسئلہ کا اجراء جو علت کے دوام کی بناء پر دائمی حکم رکھتا ہو، تو اس صورت میں سنت وقتی نہیں ہوگی۔

سنت کا اطلاق:

نیز یہاں سندھی صاحب سے ایک اور اختلاط واقع ہوا ہے کہ:

''سنت ہمارے فقہاء حنفیہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں اور یہی ہماری رائے ہے۔''

یہاں ایک اور مسئلہ ہے، جو اصول حدیث میں مذکور ہے کہ کسی صحابی یا تابعی کی کلام میں لفظ سنت واقع ہو، تو اس جگہ وہ حدیث مرفوع ہوگی یا نہیں۔ اہل حدیث کا یہی مذہب ہے کہ تابعی یا صحابی یہ کہے کہ یہ کام ''سنت'' ہے، تو اس کا مطلب ہوگا کہ یہ کام آنحضرت ﷺ کا ہے اور حنفیہ کہتے ہیں یہ لفظ مشترک ہے، لہٰذا اس حدیث کا مرفوع ہونا مشتبہ ہے، پس سنت کے لفظ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ❶

---

❶ جمہور محدثین کے نزدیک صحابی کا قول "من السنة" (یہ بات ''سنت'' سے ہے) مرفوع حدیث کے حکم میں ہے، کیونکہ صحابیٔ رسول یہ لفظ اثبات شریعت کے لیے بولتا ہے اور شریعت صرف رسول اللہ کی ''سنت'' سے ثابت ہوتی ہے، کسی دوسرے شخص کی سنت سے دینی حکم ثابت نہیں ہوتا، لہٰذا صحابی رسول جہاں ''سنت'' کا لفظ بولے، تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوگا۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: ←

اگر سنت کا لفظ مقید ہو، جیسے سنت رسول یا سنت خلفاء، یا سنت صحابہ یا سنت ابوبکر تو اس صورت میں جس کا ذکر ہوگا، وہ سنت اسی کی ہوگی۔

اس جگہ سندھی صاحب نے ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملا دیا ہے۔

کسی حکم کا دائمی اور وقتی ہونا

پھر کسی امر کا وقتی یا غیر وقتی ہونا اس کے حجت ہونے کے منافی نہیں ہوتا۔ محض اس بناء پر کوئی مسئلہ دائمی یا وقتی نہیں بن جاتا، جب تک اس کے دائمی یا وقتی ہونے کے دلائل نہ ہوں۔ صرف کسی مسئلہ کا قیاسی ہونا، کسی مسئلہ کو وقتی نہیں بنا دیتا، جیسے ''خمر'' کی بحث میں ہم کہہ چکے ہیں کہ بھنگ کی حرمت اگر ''خمر'' پر قیاس کر کے ثابت کی جائے، تو بھنگ کی حرمت دائمی ہوگی اور جو احکام بناء بر ضرورت ہیں، وہ ضرورت کے اٹھ جانے سے اٹھ جائیں گے۔

یہاں ایسے مسائل بھی ہیں جن کے متعلق ان کی علت یا نفی علت کا کوئی پتہ نہیں۔ پس ایسے احکام الفاظ کے تابع ہوں گے۔ اگر الفاظ سے دوام مفہوم ہوتا ہے، تو وہ احکام دائمی ہوں گے۔ اگر الفاظ سے وقتی ہونے کا پتہ چلتا ہے، تو وقتی ہوں گے۔ عموماً عبادات، نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان

← صحيح البخاري: كتاب الحج ، باب التهجير بالرواح يوم عرفة (١٥٧٧) ، صحيح مسلم: كتاب الرضاع، باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزفاف(١٤٦١)، المستدرك للحاكم:١/٥٠١، (١٢٣٢)، معرفة علوم الحديث: ٦٢، الكفاية:٤٢٠، علوم الحديث لابن الصلاح:٢٨، الشذا الفياح للأبناسي:١/١٤٣، المقنع:١٢٥، المنهل الروي:٤١، النكت للزركشي: ١/٤٢٨، تدريب الراوي:١/١٨٨، فتح المغيث:١/١١٢، توضيح الأفكار: ١/٢٦٥ لیکن جب تابعی ''سنت'' کا لفظ بولے، تو اس سے مراد میں اختلاف ہے، راجح قول کے مطابق وہ مرفوع کے حکم میں نہیں ہے۔ (الكفاية: ٤٢١، التقييد والإيضاح:٦٨، المقنع :١٢٦، تدريب الراوي:١/١٩٠، فتح المغيث:١/١٢٦)

میں تعینات کی وجہ صرف تشریعی حکمتیں اور ایسے امور ہوتے ہیں، جن کو صرف عقل سے معلوم کرنا مشکل ہے۔ اس لیے یہ امور قطعاً دائمی ہوتے ہیں۔ پس عدمِ دوام کا علم محض اس طرح ہوسکتا ہے کہ اس کی تصریح ہو یا اس کی علت ایسی ہو، جو دائمی نہ ہو، وقتی ہو۔ عام طور پر وہ احکام جن کا تعلق عبادات سے ہے دائمی ہوتے ہیں، کیونکہ ان کی علت متعین نہیں ہوتی۔ اگر ہوتی ہے تو وہ دوام کی مؤید ہوتی ہے اور ان کے الفاظ میں عموماً وقت کا تعین نہیں ہوتا اور غیر عبادات میں جہاں علت بدیہی ہو یا منصوصہ ہو اور وہ علت وقتی ہو، وہاں حکم وقتی ہوگا۔ اور اس کا پتہ لگانا ماہرینِ شریعت پر کوئی مخفی نہیں ہے۔

خلاصۂ بحث

پس سندھی صاحب کے مضمون میں بہت سے امور خلاف واقع ہیں، جو درج ذیل ہیں:

1. شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت کرنا کہ کل سنت قرآن سے مستنبط ہے، غلط ہے۔
2. سنت صرف اتفاق یا اغلبیت کے فیصلوں کو قرار دینا، صحیح نہیں ہے۔
3. سنت کو بالکلیہ وقتی قرار دینا، درست نہیں ہے۔
4. سندھی صاحب کی کلام میں تعارض ہے، کبھی سنت سے حدیث مراد لیتے ہیں اور کبھی صرف باہمی مشورے سے اتفاقی یا اغلبیت کے فیصلوں کو سنت قرار دیتے ہیں۔
5. کبھی سنت کو وحی باطنی اور وحی غیر متلو کہتے ہیں، جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ دین ہے، اور کبھی مجلس شوریٰ کے فیصلوں کا نام رکھتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین نہیں ہے۔

پھر ممکن ہے کہ سندھی صاحب نے اس مقالہ میں جو ''ولی اللہ نمبر'' کے لیے دیا ہے۔ اس میں ان کا مطلب سنت سے کچھ اور ہو اور دوسری جگہ کچھ اور مراد لیا، مگر جمع کرنے والے نے بدون لحاظ تناقض ان دونوں کو جمع کر دیا ہو اور ''مقام حدیث'' والے کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے متعلق غلط فہمی سے موقع مل گیا ہو۔ مشہور ہے:

نقل را عقل باید

پھر اس غلط نقل سے خوب فائدہ حاصل کرتے ہیں، مگر اتنی عقل نہیں کہ ذرا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی کتاب اٹھا کر دیکھ لیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کا تو یہ مسلک ہے کہ حدیث وحی ہونے میں پہلی ساوی کتابوں کی طرح ہے ❶ اور قرآن ان سے الگ ہے۔ قرآنی وحی تورات، انجیل، زبور کی طرح نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''وکتب الٰہی پیش از قرآں ہمہ برروش حدیث قدسی بودہ اند الا ماشاء اللہ ❷

یعنی قرآن مجید سے پہلے کی کتابیں اس طرح تھیں، جیسے ہمارے ہاں حدیث قدسی ہوتی ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

---

❶ حدیث دو لحاظ سے پہلی کتب ساویہ سے فوقیت رکھتی ہے:

① حدیث کے ساتھ سلسلہ سند مذکور ہوتا ہے اور یہ اس امت کے خصائص و امتیازات سے ہے۔

② اس سند کی تحقیق کے لیے کتب اسماء الرجال موجود ہیں، جس کی وجہ سے دین کا یہ حصہ بھی محفوظ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح قرآن کے الفاظ و حروف کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے، اسی طرح اس کے بیان اور تفسیر کی حفاظت کا بھی ذمہ اٹھایا ہے اور وہ حدیث نبوی ہے، کیونکہ اگر حدیث نبوی محفوظ نہ ہوتی، تو جو شخص چاہتا اپنی مرضی سے قرآن کے معانی میں تحریف کر سکتا تھا، جیسا کہ منکرین حدیث کا شیوہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے حدیث کی حفاظت کر کے تحریف کا یہ دروازہ بند کر دیا ہے۔ (و للہ الحمد)

❷ شاہ ولي اللہ نمبر: ٢٦٥ (مؤلف)

''دو چیز لازم کتاب الٰہی است یکے برکات ملکوت و استحسان ملا اعلیٰ و رضائے ایشاں از ہر کہ آں کتاب راخواند و در ترویج آں کوشند۔ دیگر بقائے کتاب علی مرالدہور والا عصار و توفیق یافتن امت حفظ آن۔ اگر ایں دو معنے مختلف شود آں کتاب الٰہی نخواہد بود۔ بلکہ صحیفہ از افراد بشر کہ بارادہ خود جمع علم پیغمبر کردہ است۔ مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم در ملت ما۔''

(سطعات۔ طبع جدید: ١٦، ص: ٢٦٥)

یعنی کتاب اللہ کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔ایک آسمانی برکتیں اور ملأ اعلیٰ کی پسندیدگی اور کتاب کے پڑھنے اور رواج دینے والوں سے رضامندی۔ دوسری چیز ہے کہ وہ کتاب طویل زمانوں کے گزرنے پر باقی رہے۔ امت کو اس کے یاد کرنے کی توفیق ملے۔ اگر کسی کتاب میں یہ دو باتیں نہ ہوں، تو وہ کتاب الٰہی نہ ہوگی، بلکہ وہ کتاب کسی انسان کی جمع کی ہوئی ہوگی، جس نے اپنے ارادے سے پیغمبر کا علم جمع کیا ہے، جیسے صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہمارے مذہب میں۔

احادیث علم پیغمبر کا مجموعہ ہیں:

یعنی صحیح بخاری اور صحیح مسلم کتاب اللہ نہیں، بلکہ علم پیغمبر کی کتاب ہے، جو ایک آدمی کی تدوین ہے۔ اس تحقیق کے مطابق قرآن ہی صرف کتاب الٰہی کہلانے کا مستحق ہے۔ مگر کتاب الٰہی بمعنے شریعت تورات و انجیل و زبور کو بھی کہہ سکتے ہیں اور اس معنی سے حدیثِ رسول کو بھی کتاب الٰہی کہا جاتا ہے اور حدیث میں جابجا کلام رسول پر ''کتاب اللہ'' کا اطلاق کیا گیا ہے [1] اور اہلحدیث بھی صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو کتاب الٰہی بمعنی مذکور نہیں سمجھتے، بلکہ پیغمبر کے علم کا مجموعہ مانتے ہیں، جن کو امام

[1] صحیح البخاري: کتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا علی صلح جور فالصلح مردود (٢٥٤٩)، صحیح مسلم: کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا (١٦٩٧)

بخاری رحمہ اللہ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے جمع کیا ہے۔ دوسرے معنی سے اس اطلاق کو جائز سمجھتے ہیں۔

علامہ سندھی اس طرح لکھتے ہیں:

''سطعات میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ قرآن عظیم کی طرح ایسی وحی جس کے معانی اور الفاظ مقرر ہوکر نازل ہوں اور پھر قطعی طور پر محفوظ رہیں۔ چند ٹکڑوں کے ماسوا کسی مذہب کی کتاب الٰہی میں یہ طریقہ نہیں برتا گیا۔ عام طور پر ائمہ دین کتابیں اپنے اجتہاد سے جمع کرتے ہیں، جو اس نبی کی سیرت اور اس کے اقوال کو جمع کر دیتی ہیں، یعنی ان ہی کتابوں میں وہ چیز بھی آ جاتی ہے، جو براہ راست لفظاً اور معنیً مقرر ہوکر نازل ہوئی ہے۔ جیسے تورات کے احکامِ عشرہ یا انجیل کے بعض خطبات، نیز وہ چیز بھی آ جاتی ہے، جو نبی اپنے اجتہاد سے تعلیم دیتا ہے، یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر منجانب اللہ گرفت نہ ہو، تو وہ حکماً وحی سمجھی جاتی ہے۔ ہماری امت میں کتب مقدسہ کی اس قسم کی مثال میں شاہ صاحب صحیح بخاری و مسلم کو پیش کرتے ہیں۔'' (ولی اللہ نمبر:۲٦٦)

اس عبارت میں علامہ سندھی نے شاہ صاحب کی تحقیق میں یہ ذکر کیا ہے کہ قران سے پہلے جتنی کتابیں اتاری گئی ہیں، سب کی سب بعد میں امتیوں نے جمع کی ہیں۔ کسی نبی نے کتاب اللہ کو نہیں لکھایا۔ صرف قرآن کا خاصہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھایا گیا ہے۔ پہلے یہ دستور نہیں تھا۔ صرف زبانی وحی الٰہی کی تبلیغ کی جاتی تھی۔ بعد میں ائمہ دین بھی جب اپنے نبی کی سیرت اور اقوال جمع کرتے تھے، تو ان میں وہ چیز بھی آ جاتی ہے۔ جو لفظاً اور معناً مقرر ہوکر

نازل ہوتی تھی۔ یعنی اس کو الگ لکھنے کا رواج نہیں تھا، بلکہ نبی کی سیرت کے بعض اور گوشے تحریر میں آئے اور ان کی حدیثیں اور اقوال لکھے جاتے، تو ان کے اندر وہ ٹکڑے بھی آ جاتے، جو وحی الٰہی میں لفظاً اور معناً نازل ہوتے تھے۔ اس امت میں اس کی مثال ''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' کی ہے۔ یہ دونوں کتابیں اس طرح ہیں جس طرح پہلی آسمانی کتابیں تھیں (فرق صرف اتنا ہے کہ ان کتابوں میں سند نہیں لکھی گئی اور نہ بعد میں حفاظت ہوئی اور ہمارے دین کی کتابیں صحیح بخاری و صحیح مسلم تدوین کے بعد محفوظ رہیں اور تدوین سے پہلے زمانہ کے لیے سندیں بھی لکھی گئیں۔ اس لیے یہ کتابیں اور ان کی حدیثیں تحریف سے محفوظ رہیں، بخلاف تورات اور انجیل کے کہ وہ بے سند ہونے کے ساتھ بعد میں محرف بھی ہوگئیں) پس حدیثوں کے دین ہونے کے بارے میں کس طرح شاہ صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔

علامہ سندھی کی عبارت نقل کرنے کے بعد کس ڈھٹائی سے یہ لکھتے ہیں:

''نہ یہ وحی ہیں، نہ وحی (قرآن) کی طرح محفوظ اور اس لیے یقینی نہیں ہیں۔ جس طرح کتب اناجیل یقینی نہیں ہیں۔'' (مقام حدیث: ۱/۲۴۸)

مگر یہ نہیں سمجھتے تشبیہ غیر وحی ہونے یا غیر محفوظ ہونے میں نہیں، بلکہ اس امر میں ہے کہ نبی کے زمانہ میں تدوین نہیں ہوئیں، بعد میں مدون کی گئی ہیں۔ باوجود اس کے کہ بعد میں مدون ہوئیں، ان کے لیے دستور العمل بنیں۔ یعنی نبی کے بعد میں مدون ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دستور العمل نہ ہو۔ پھر سندھی صاحب نے یہاں تو تصریح کر دی کہ یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر منجانب اللہ گرفت نہ ہو، تو وہ حکماً وحی سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، پھر اس کے بعد بھی یہی رٹ لگائے جانا کہ نہ وحی ہے نہ محفوظ۔ کہاں کی دانش مندی ہے؟

شاہ ولی اللہ حدیث کو وحی الٰہی تسلیم کرتے ہیں

پس ثابت ہوا کہ شاہ ولی اللہ صاحب حدیث کو وحی مانتے ہیں اور یقینی سمجھتے ہیں اور کتب حدیث کو آسمانی کتابوں کی طرح سمجھتے ہیں اور ان کی توہین کرنے والے کو مومنین کی راہ کے مخالف اور مبتدع خیال کرتے ہیں اور فرقہ ناجیہ سے اس کو خارج شمار کرتے ہیں۔

پس شاہ ولی اللہ صاحب حدیث کے بہت بڑے معتقد اور حامی ہیں اور آج کل حدیث کی شہرت اور ہمارے ملک اور ہندوستان میں اس کا چرچا انہی کی وجہ سے ہے۔ پس ایسے شخص کو منکرین حدیث کی صف میں کھڑا کرنا ایسا ہے، جیسے انبیاء کو شرک کی حمایت میں پیش کرنا۔

باقی رہے عبیداللہ سندھی صاحب، ان کے کلام میں انتشار ہے۔ بعض جگہ سنت کا مطلب کچھ اور لیتے ہیں اور بعض جگہ کچھ اور۔ اس لیے ہم ان کو نہ منکرین حدیث میں داخل کرتے ہیں اور نہ ان کے کلام کو اپنی تائید میں پیش کرنا باعث فخر سمجھتے ہیں اور نہ ان کے پیش کردہ افکار کی تاویل کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

استحسان

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ   شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ   علامہ اقبال رحمہ اللہ

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ آج کل بعض منکرین حدیث ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بھی بعض موضوع اور ضعیف روایات کی بناء پر منکرین حدیث میں شمار کرتے ہیں اور صحیح صحیح روایات میں جو حدیث کا شائع اور نقل کرنا اور ان کا لکھنا اور لکھانا ان سے مروی ہے، اس کو ترک کر دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض مجتہدین کو بھی منکرین حدیث میں لانے سے نہیں شرماتے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے جو بعض ضعیف روایات اور بعض ان روایات کے متعلق (جن کا مفہوم ان کے خیال میں اور تھا) جو الفاظ وارد ہوئے ہیں، ان کو انکار حدیث پر محمول کرتے ہیں اور بعض باتیں جو ان کی طرف غلط طور پر منسوب تھیں۔ ان سے اس پر استدلال کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسری طرف حدیث کی تائید اور کتابت اور صحت کے متعلق ان سے متواتر باتیں آئی ہیں، ان کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔

یہ سب باتیں فریب اور دجل ہیں اور بعض باتیں بے سمجھی کی علامت ہیں۔

یہاں ہم ایک اور بات جو امام ابوحنیفہ کے متعلق ڈاکٹر اقبال صاحب کی زبانی نقل کی گئی ہے اور ڈاکٹر صاحب نے شاہ ولی اللہ صاحب سے اس کا استشہاد کیا ہے، نقل کر کے اس پر کچھ لکھتے ہیں۔

''تین بڑے بڑے منکرین حدیث: امام ابوحنیفہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ اقبال۔''

علامہ اقبال نے خطبات (تشکیل جدید) میں اپنے چھٹے خطبہ کا عنوان رکھا ہے: ''اسلامی نظام میں اصول حرکت۔'' اس میں انہوں نے یہ بتایا ہے کہ اسلام ایک تحریک ہے اور تحریک کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی خاص زمان یا مکان کے ساتھ مخصوص اور اس کی چاردیواری میں محدود ہو کر نہ رہ جائے۔ اس باب میں انہوں نے کہا ہے کہ اسلامی مملکت کے لیے غیر متبدل سرچشمہ قرآنی قوانین ہیں اور احادیث سے یہ مفہوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زمانہ کے لیے ان اصولوں کی تفصیل کس طرح مرتب فرمائی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''احادیث کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کی حیثیت قانونی ہے اور دوسری وہ جو قانونی حیثیت نہیں رکھتیں۔ اول الذکر کے بارے میں ایک بڑا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک ان رسوم و رواج پر مشتمل ہیں، جو اسلام سے پہلے عرب میں رائج تھے اور جن میں سے بعض کو رسول اللہ ﷺ نے علی حالہ رکھا اور بعض میں ترمیم فرمادی۔ آج یہ مشکل ہے کہ ان چیزوں کو پورے طور پر معلوم کیا جاسکے۔ کیونکہ ہمارے متقدمین نے اپنی تصانیف میں زمانہ قبل از اسلام کے رسوم و رواج کا زیادہ ذکر نہیں کیا۔ نہ ہی یہ معلوم کرنا ممکن ہے کہ جن رسوم و رواج کو رسول اللہ ﷺ نے علی حالہ رکھا (خواہ ان کے لیے واضح طور پر حکم دیا ہو یا ویسے ہی ان کا استصواب فرمایا ہو) انہیں ہمیشہ کے لیے نافذ العمل رکھنا مقصود تھا۔ اس موضوع پر شاہ ولی اللہ نے بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ جس کا خلاصہ میں یہاں بیان کرتا ہوں۔

شاہ صاحب نے کہا ہے کہ پیغمبرانہ طریقِ تعلیم یہ ہوتا ہے کہ رسول ﷺ احکام میں ان لوگوں کے عادات، اطوار اور رسوم و رواج کو خاص طور پر ملحوظ رکھتے ہیں، جو اس کے اولین مخاطب ہوتے ہیں۔ پیغمبر کی تعلیم کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ وہ

عالمگیر اصول عطا کردے۔ لیکن نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول دیے جاتے ہیں اور نہ ہی انہیں بغیر کسی اصول کے چھوڑا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے مسلک زندگی کے لیے جس قسم کے اصول چاہیں، وضع کرلیں۔ لہٰذا پیغمبر کا طریق یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خاص قوم کو تیار کرتا ہے اور انہیں ایک عالمگیر شریعت کے لیے بطورِ خمیر استعمال کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے، جو تمام نوعِ انسانی کی معاشرتی زندگی کو اپنے سامنے رکھتے ہیں، لیکن ان اصولوں کا نفاذ اس قوم کے عادات و خصائل کی روشنی میں کرتا ہے، جو اس وقت اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس طریقِ کار کی رو سے رسول کے احکام اس قوم کے لیے خاص ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ان کی ادائیگی بجائے خویش مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ انہیں آنے والی نسلوں پر من وعن نافذ نہیں کیا جاسکتا۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے (جو اسلام کی عالمگیریت کی خاص بصیرت رکھتے تھے) اپنی فقہ کی تدوین میں حدیثوں سے کام نہیں لیا۔ انہوں نے فقہ کی تدوین میں ''استحسان'' کا اصول وضع کیا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ قانون وضع کرتے وقت اپنے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھنا چاہیے۔ اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ انہوں نے اپنی فقہ کا مدار احادیث پر کیوں نہیں رکھا۔

ان حالات کی روشنی میں میں بھی یہ سمجھتا ہوں کہ ان احادیث کے متعلق جن کی حیثیت قانونی ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ طرزِ عمل بالکل معقول اور مناسب تھا اور اگر آج کوئی وسیع النظر مقنن یہ کہتا ہے کہ احادیث ہمارے لیے من وعن شریعت کے احکام نہیں بن سکتیں، تو اس کا یہ طرزِ عمل امام ابوحنیفہ کے طرزِ عمل کے ہم آہنگ ہوگا۔ جن کا شمار فقہ اسلامی کے بلند ترین مقننین میں ہوتا ہے۔'' (خطبات اقبال: ۱۶۳، ۱۶۴)

''طلوعِ اسلام اسی مسلک کی دعوت دینے کے جرم میں منکر حدیث، مرتد

اور ملحد قرار دیا جا رہا ہے۔ اب آپ خود ہی دیکھ لیجیے کہ اس معاملہ میں کتنے بڑے ''منکرین حدیث'' اس کے ساتھ شامل ہیں۔''

(مقام حدیث: ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۶)

مذکورہ بالا عبارت میں مندرجہ ذیل باتیں ذکر کی گئی ہیں:

① حدیثیں دو قسم کی ہیں۔ قانونی اور غیر قانونی (غیر قانونی پر بحث نہیں کی) قانونی کے متعلق احتمال ہے کہ ان میں بعض ایسی ہوں، جو زمانہ جاہلیت کے رسوم و رواج پر مشتمل ہوں۔

② ہم یہ امتیاز نہیں کر سکتے کہ ان میں سے کون سا حصہ رسمی ہے اور کون سا حصہ بعد کا ہے، یعنی آنحضرت ﷺ کا مقرر کردہ۔

③ پھر وہ احادیث جن میں پرانے رسوم و رواج کو بحالہ رکھا گیا ہے، یہ معلوم نہیں کہ انہیں ہمیشہ کے لیے نافذ العمل رکھنا مقصود تھا۔

④ شاہ ولی اللہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ بعض حدیثیں اس قسم کی بھی ہوتی ہیں، جن کا تعلق اس قوم سے ہوتا ہے، جن کو پیغمبر بطور خمیر کے استعمال کرتا ہے۔ انہیں آنے والی نسلوں میں من وعن نافذ نہیں کیا جا سکتا۔

⑤ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنی فقہ میں حدیثوں سے کام نہیں لیا۔

⑥ بلکہ استحسان سے کام لیا ہے۔

⑦ استحسان کی حقیقت یہ ہے کہ قانون وضع کرتے وقت زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھا جائے۔

⑧ طلوع اسلام والے نے یہ سمجھا ہے کہ ڈاکٹر اقبال انکار حدیث میں ہمارے ہم خیال ہیں۔

......OOO......

قرآن بھی عرب میں رائج شدہ احکام پر مشتمل ہے

1 امر اول: حدیثوں میں بعض احکام وہ بھی ہیں، جو پہلے مروج تھے۔ یہ بات صحیح ہے، مگر اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ قرآن بھی ایسے امور پر مشتمل ہے، جو پہلے مروج تھے، جیسے حج کرنا، ہدی کا بھیجنا، احرام باندھنا، عرفات میں جانا، احرام میں شکار نہ کرنا، حرم کا احترام کرنا، بہت سے ناطے جن کا نکاح قرآن میں حرام ٹھہرایا گیا ہے۔ مقتول کی دیت ادا کرنا، طلاق دینا، اَشہر حرم (حرمت والے مہینوں) کا احترام کرنا، بیت اللہ کا طواف کرنا، جس طرح جاہلیت کی باتیں قرآن میں ہیں، اسی طرح حدیث میں بھی ہیں۔ جاہلیت والے بھی اپنی جگہ ایک مذہب رکھتے تھے، جس کو ''حنفی دین'' کہتے تھے۔ اس میں بھی احکام تھے، جن میں سے بعض کی فہرست شاہ ولی اللہ نے گنوائی ہے۔

2 شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے بعض احکام کی جو فہرست گنوائی ہے۔ ہم ان کو دیکھ کر کم از کم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ احکام زندگی کے تمام شعبوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ قرآن میں بھی ہیں اور حدیث میں بھی۔ بعض اصول ہیں اور بعض فروع۔ بعض قانونی باتیں ہیں، بعض غیر قانونی۔ کیونکہ کوئی اجتماع بھی قانونی امور سے خالی نہیں ہوتا۔ پس لازمی طور پر جاہلیت کا زمانہ بھی قانونی باتیں رکھتا تھا۔ وہ قتل اور چوری کے انسداد کے لیے کچھ قانون رکھتے تھے۔ دیت اور قصاص کا دستور ان کے ہاں جاری تھا۔ شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ نے ''تفسیر عزیزی'' میں ملت ابراہیمی کے بہت سے احکام جو پہلے جاہلیت میں باقی تھے اور تواتر سے چلے آرہے تھے، شمار کیے ہیں۔ اگر طوالت کا ڈر نہ ہوتا تو یہاں لکھے جاتے۔

حدیث دائمی قانون ہے

3 جو قانون آنحضرت ﷺ نے ایک دفعہ جاری کیا اور اس کے متعلق وقتی ہونے کا حکم نہ لگایا اور نہ اس کی کوئی ایسی علت بیان کی ہو، جو وقتی ہو، یا بداہتِ عقل سے پتہ چلتا ہو کہ اس کی یہ علت ہے اور یہ وقتی ہے۔ پس وہ حکم دائمی ہوگا نہ وقتی۔

4 شاہ ولی اللہ کی عبارت کا مطلب اگر یہی ہے جو سمجھا ہے، تو یہ اس صورت میں ہے، جب اس کے وقتی ہونے کے متعلق تصریح یا کوئی علامت ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض احکام وقتی ہوتے ہیں، مگر ان کے وقتی ہونے کی شریعت میں تصریح ہوتی ہے یا اس پر کوئی علامت قائم کردی جاتی ہے۔

مگر صحیح یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کی عبارت کا مطلب غلط سمجھا گیا ہے۔ ان کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ پیغمبر جس قوم میں آتا ہے۔ اس قوم کی عادات کا لحاظ اصول کے نفاذ میں ہوتا ہے۔ مگر وہ شریعت (باوجود اس کے کہ اس میں خاص قوم کی عادات کا لحاظ ہوتا ہے) عام ہوتی ہے۔ صرف اسی قوم کے لیے نہیں ہوتی، جن کی عادات کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور اس میں قرآن و حدیث کے احکام مساوی درجہ رکھتے ہیں۔

استحسان کی حقیقت

5 استحسان جس کا مدار مجرد عقل پر ہو، یہ کسی امام کے نزدیک حجت نہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس کو ان امور میں شمار کیا ہے، جن سے دین میں تحریف ہوتی ہے:

"ومنها الاستحسان و حقيقته أن يرى رجل الشارع يضرب

لكل حكمة مظنة مناسبة ويراه يعقد التشريع فيختلس بعض ماذكر من أسرار التشريع فيشرع للناس حسبما عقل من المصلحة ،كما أن اليهود رأوا أن الشارع إنما أمر بالحدود زجرا عن المعاصي للإصلاح ورأوا أن الرجم يورث اختلافا و تقاتلا بحيث يكون في ذلك أشد الفساد واستحسنوا تحميم الوجه والجلد ، فبين النبي ﷺ أنه تحريف و نبذ لحكم الله المنصوص في التوراة بآرائهم"(حجة الله البالغه: ۱/ ۹۶)

''جو اسباب دین میں تحریف اور تبدیلی کا موجب ہوتے ہیں، ان میں سے ایک استحسان ہے، جس کی حقیقت یہ ہے کہ شارع نے جن حکمتوں کی بناء پر احکام مقرر کیے ہیں۔ اور ان حکمتوں کے تحقق کے لیے مناسب امور مقرر کیے ہیں۔ (مثلاً نماز میں رخصت کی حکمت مشقت کا وجود ہے اور سفر میں مشقت پائی جاتی ہے، پس شارع نے رخصت کو سفر کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔) ان پر احکام مقرر کیے ہیں۔ بعض آدمیوں کو جب یہ احساس ہوتا ہے، تو وہ اپنی طرف سے اسرار شریعت کو لے کر احکام کا مقرر کرنا شروع کر دیتے ہیں......''

اس کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ اس وقت ممنوع ہے، جب کتاب اللہ اور سنت سے استنباط کی شکل میں نہ ہو، ورنہ جائز ہے اور حنفیہ کے ہاں بھی ادلہ شرعیہ صرف چار ہیں: کتاب و سنت، اجماع اور قیاس۔ مذکورہ بالا ''استحسان'' کے وہ قائل نہیں۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ فقہ حنفیہ میں ''استحسان'' کا لفظ بہت وارد ہے۔ اسی بناء پر بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ پر اعتراض بھی کیا ہے۔''

مگر حنفیہ نے اصول فقہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ:

''استحسان اس دلیل کو کہتے ہیں، جو ایک واضح قیاس کے خلاف ہو۔ اس کی چار صورتیں ذکر کی ہیں:

① کبھی وہ دلیل جو قیاس جلی کے خلاف ہو، ''حدیث'' ہوتی ہے، جیسے بیع سلم۔ اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، مگر قیاس چاہتا ہے کہ یہ بیع منع ہو، کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے، مگر حدیث نے یہ صورت بیع معدوم کی صورتوں سے مستثنیٰ کی ہے۔

② کبھی وہ دلیل ''اجماع'' ہوتی ہے، جیسے کاریگروں سے ایک نمونے کے مطابق بعض مصنوعات کو بننے سے پہلے خریدنا۔ اس کو ''استصناع'' کہتے ہیں۔ اگرچہ اس میں معدوم کی بیع ہے، مگر اس پر امت کا اجماع ہے۔

③ تیسری دلیل ''ضرورت'' ہے، یعنی لاچار ہونا، جیسے برتن اگر پلید ہوجائیں، تو قیاس چاہتا ہے کہ پاک نہ ہوں، کیونکہ وہ نچوڑے نہیں جاتے۔ نجاست مسامات میں گھس کر اندر رہ جاتی ہے۔ مگر لاچاری کی بناء پر صرف دھونے سے ہی ان کو پاک ہونے کا حکم لگا دیتے ہیں۔

④ چوتھی دلیل ''قیاس خفی'' ہے۔ یعنی ظاہری قیاس تو چاہتا ہے کہ پلید ہوجائے، مگر نظر غائر سے پتہ چلتا ہے کہ پاک ہے، جیسے وہ پانی جس میں درندے، پرندے (جیسے باز، شکرہ وغیرہ) منہ ڈال دیں۔ ظاہری قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پانی نجس ہوجائے، کیونکہ ان کا گوشت نجس ہے۔ مگر جب غور کیا تو معلوم ہوا کہ اگرچہ گوشت نجس ہے، مگر جانور پانی تو چونچ سے پیتے ہیں جو ہڈی کی ہوتی ہے، اور ہڈی نجس نہیں

ہوتی۔'' ❶ (نور الانوار ۔مترجم۔ :۲۴۳، ۲۴۴)

پس ثابت ہوا کہ ''استحسان'' جو حدیث سے الگ ہو کر کیا جائے، وہ کسی کے نزدیک بھی حجت نہیں، بلکہ یہ دین کے محرف ہونے کا سبب ہے۔ امام ابوحنیفہ ایسے '' استحسان'' کے قائل نہیں اور نہ ہی شاہ ولی اللہ کی عبارت میں ایسے ''استحسان'' کے جواز کا اشارہ ملتا ہے، بلکہ وہاں تو صریح ممانعت موجود ہے۔

علامہ اقبال منکر حدیث نہیں

٦ پھر ڈاکٹر اقبال کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ انکار حدیث میں ہمارے ہم خیال ہیں یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ ❷ کیونکہ وہ تو صرف ان حدیثوں کے متعلق کہتے ہیں جن کی حقیقت ظاہر نہ ہو اور جن میں یہ سمجھا جائے کہ ان میں عام تشریع نہیں، بلکہ اس قوم کے حالات کا لحاظ ہے، جس کو آپ نے بطور خمیر استعمال کیا۔ پھر ان کے اس قول کہ'' امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی تدوین میں حدیثوں سے کام نہیں لیا'' میں اگر حدیثوں سے مراد وہ حدیثیں ہیں، جن کے متعلق صراحت یا علامت سے یہ ثابت ہو جائے کہ خاص عربوں کے لیے ہیں۔ تو ان کی بات

❶ أصول البزدوي: ۲۷٦، أصول السرخسي: ۲/ ۲۰۲

❷ شاید علامہ اقبال کسی زمانہ میں حدیث کے متعلق شکوک و شبہات کا شکار رہے ہوں، لیکن ان کے مندرجہ ذیل اشعار کو دیکھنے کے بعد کوئی صاحب عقل اور سلیم الفطرت شخص ان کو منکرین حدیث میں شمار نہیں کر سکتا:

اصل دین آمد کلام اللہ معظم داشتن
پس حدیث مصطفیٰ برجاں مسلم داشتن
بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

معقول ہے۔ اگر عام مراد لیا جائے، تو غلط ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے متعلق یہ خیال رکھنا کہ انہوں نے فقہ کی تدوین میں مطلقاً حدیثوں سے بے اعتنائی برتی ہے۔ واقعات کے بالکل خلاف ہے۔ ویسے دنیوی امور میں "استحسان" ایک کارآمد اور قابل استعمال چیز ہے۔ مگر دین بنانے میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے، کیونکہ دین کامل ہو چکا ہے اور احکام غیر منصوصہ میں صرف قیاس صحیح سے ہی کام لیا جائے گا۔

احادیث صحیحہ پر اعتراضات

متن اور سند دونوں پر

سند پر اعتراض کا یہ مطلب ہے کہ محدثین نے جو صحت کے شرائط مقرر کیے ہیں، ان میں سے کسی شرط کے معدوم ہونے کا ذکر کیا جائے۔

صحیح بخاری کی تمام احادیث صحیح ہیں

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض محدثین نے صحیح بخاری کی (110) احادیث پر اس قسم کے اعتراض کیے ہیں، مگر ان اعتراضات کی حقیقت صرف ایک محدثانہ تنقید ہے، کیونکہ وہ حدیثیں معترض کے نزدیک بھی صحیح ہیں۔ اعتراض کی نوعیت صرف یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کی اتنی اسانید میں سے ان خاص سندوں کو کیوں اختیار کیا ہے۔ حالانکہ بظاہر سند متروک، سند مذکور سے زیادہ صحیح ہے۔ "مقدمة فتح الباري" (ص: ٤٠٠) میں ہے:

"فإن جميعها واردة من جهة أخرى"

یہ تمام حدیثیں (جن پر کلام کی گئی ہے) دوسری سند سے بھی مروی ہیں۔ [1]

صرف دو حدیثیں ایسی ہیں، جن میں ضعیف راوی کے منفرد ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بتایا ہے کہ ان کی متابعت موجود ہے۔ [2] اور

---

[1] هدي الساري: ٣٤٦

[2] هدي الساري: ٣٤٨

دارقطنی نے متن میں صرف ایک حدیث پر اعتراض کیا ہے، (جس میں آنحضرت ﷺ نے خطبہ کی حالت میں آنے والے آدمی کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا ہے) ❶ کہ اس میں "شعبة" منفرد ہے، مگر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی متابعت کا بھی ذکر کیا ہے۔ ❷

پس متن اور سند کے لحاظ سے بخاری کی کوئی مسند حدیث قابل اعتراض نہیں۔ صرف بعض احادیث میں کچھ شاذ کلمات ہیں، اور امام بخاری رحمہ اللہ نے محدثانہ رنگ میں ان پر تنقید کر دی ہے۔ اسی واسطے امام بخاری رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ:

"ما أدخلت في الصحيح حديثا إلا بعد أن استخرت الله وتيقّنت صحته" ❸

"صحیح بخاری میں ہر حدیث ذکر کرنے سے پہلے میں نے اللہ تعالیٰ سے استخارہ کیا ہے اور اسکی صحت کا یقین کر لیا ہے۔"

صحیح بخاری پر اعتراضات کی نوعیت

اب بخاری کی احادیث پر جو اعتراض ہوں گے، ان کی نوعیت یہ ہوگی کہ:

- یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے۔
- یہ حدیث عقل کے خلاف ہے۔
- یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی شان کے خلاف ہے۔

قرآن پر اعتراضات کی نوعیت

اس قسم کے اعتراض لوگوں نے قرآن پر بھی کیے ہیں کہ:

---

❶ صحيح البخاري: أبواب التطوع، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، رقم الحديث (١١١٣)

❷ هدي الساري: ٣٥٥۔ امام شعبہ کی روح بن قاسم العنبري الثقة الثبت نے متابعت کی ہے۔

❸ هدي الساري: ٣٤٧

① یہ آیت قرآن کی فلاں آیت کے خلاف ہے، یعنی قرآن قرآن کے خلاف ہے۔
② یہ آیت عقل کے خلاف ہے۔
③ یہ آیت رسول کی شان کے خلاف ہے۔

پہلی قسم کے اعتراض

اعتراض اوّل کی مثالیں گزر تو چکی ہیں، تاہم ایک مثال اور سن لیجیے:

ایک آیت میں ہے:

﴿ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا ﴾ ❶

''جو نفس کا تزکیہ کرے، وہ کامیاب ہے۔''

دوسری آیت میں ہے:

﴿ فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ ﴾ ❷

''اپنی جان کا تزکیہ نہ کرو۔''

پہلی آیت میں ''تزکیہ'' کرنے کی ترغیب ہے، تو دوسری میں ممانعت۔ یہ اعتراض ظاہر ہے، ورنہ درحقیقت یہ اعتراض غلط ہے، کیونکہ ترغیب میں ''تزکیہ'' کا مطلب کچھ اور ہے اور ممانعت میں تزکیہ کا مطلب کچھ اور۔

دوسری قسم کے اعتراض

① ﴿ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾ ❸

اس آیت پر یہ اعتراض ہے کہ ایک تو سورج کا مغرب متعین کیا گیا ہے۔

❶ الشمس: ۹
❷ النجم: ۳۲
❸ الکهف: ۸۶

حالانکہ جغرافیہ پڑھنے والے جانتے ہیں کہ سورج کے لیے کوئی جائے غروب متعین نہیں۔ پھر اس کی جائے غروب کو ایک کیچڑ والا چشمہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ سورج زمین سے کئی گنا بڑا ہے۔ کیا زمین کے کسی حصہ میں غروب ہوسکتا ہے؟

اگرچہ اس اعتراض کا جواب بھی دیا گیا ہے اور اسی قسم کے ...... وہ تو اعتراض کرنا جانتا ہے۔ ''ستیارتھ پرکاش'' میں پونے دوسو کے قریب قرآن پر اعتراض کیے گئے اور اہلحدیث کی طرف سے مولانا ثناء اللہ صاحب مرحوم نے ان کے جواب بھی دیے ہیں، [1] مگر معترض تو یہی سمجھتا ہے کہ میرا اعتراض صحیح ہے۔

۲ ﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ﴾ [2]

''ہم نے نطفہ کا علقہ بنایا اور علقہ کی بوٹی بنائی اور بوٹی کو ہڈیوں میں تبدیل کیا اور پھر ہڈیوں کو گوشت پہنایا۔''

اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نطفہ ''علقہ'' بن جاتا ہے اور ''علقہ'' بوٹی بن جاتی ہے اور بوٹی ہڈیاں بن جاتی ہیں، حالانکہ جنین کے تغیرات کی یہ نوعیت واقعہ کے خلاف ہے۔ تاویل کرنے سے ہی مطلب بنے گا۔

تیسری قسم کے اعتراض

ل ''موسیٰ علیہ السلام نے غصہ میں آکر اپنے بڑے بھائی کی داڑھی اور سر پکڑ لیا۔'' [3]

---

[1] شیخ الاسلام علامہ ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ نے اس کتاب کی اشاعت کے بعد ''حق پرکاش'' کے نام سے اس کا جواب دیا تھا۔ جزاہ اللہ عن الإسلام والمسلمین خیراً

[2] المؤمنون: ١٤

[3] الکھف: ١٥٠، اس آیت میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی بھائی کا سر پکڑ کر کھینچنے لگے، دوسری آیت (طٰہ: ٩٤) میں ہے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کہنے لگے: اے میری ماں کے بیٹے! میری داڑھی اور سر کو نہ پکڑ!

بظاہر یہ بات نبی کی شان کے خلاف ہے۔

ب۔ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کو کہا:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾ ❶

''جو تو نے کیا وہ تیرا فتنہ ہے۔ اس کے ساتھ جس کو تو چاہتا ہے، گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے، ہدایت کرتا ہے۔''

بظاہر یہ کلام نبی کی شان کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔

اگرچہ یہ اعتراضات غلط ہیں اور ان کے جوابات بھی ہیں، مگر ہماری غرض ان اعتراضات کے بیان سے یہ ہے کہ صحیح حدیث پر بھی اسی قسم کے اعتراضات کیے گئے ہیں اور ان کے جوابات بھی معقول ہیں، محض اعتراض سے بددل نہیں ہونا چاہیے۔ اعتراض تو ہر چیز پر ہوسکتا ہے۔

❶ الأعراف: ١٥٥

صحیح بخاری پر اعتراضات

اور ان کے جوابات

14...... ''حضرت سلیمان علیہ السلام نے اس امید میں کہ ان کی ہر ہر بیوی ایک ایک مجاہد فرزند جنے گی، ایک رات میں اپنی نوے بیویوں پر گشت لگائی۔'' ❶

(مقام حدیث: ۱/ ۱۹۵)

جواب: اس اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ رات کا وقت اتنا نہیں ہوتا کہ انسان نوے بیویوں کے پاس جاسکے اور انسان کی بنیت (ساخت) میں بھی یہ قوت نہیں کہ ایسا کرسکے۔ مگر یہ امر محال نہیں صرف بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس اشکال کو محدثین نے محسوس کیا، مگر محال نہ ہونے کی وجہ سے تسلیم بھی کرلیا، کیونکہ انبیاء کی صحت اور قوت پوری ہوتی ہے، خصوصاً جو شخص حکومت کے گھر میں جوان ہوا ہو۔ پھر حدیث میں یہ بھی ذکر نہیں کہ گئے، بلکہ جانے کا خیال کیا۔ ❷ پھر حدیث میں ''اللیلة'' کا لفظ ہے، جس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ چند راتوں میں اپنی بیویوں کے پاس جاؤں گا۔

---

❶ صحیح البخاري: کتاب الأنبیاء، باب قول الله تعالیٰ ﴿وَ وَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سلیمان......﴾ رقم الحدیث (۳۲۴۲)، صحیح مسلم: کتاب الإیمان، باب الاستثناء، رقم الحدیث (۱۶۵۴)

❷ لیکن حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ اپنی بیویوں کے پاس گئے تھے۔ دیکھیں: صحیح البخاري: کتاب النکاح، باب قول الرجل: لأطوفن اللیلة علی نسائي، رقم الحدیث (۴۹۴۴) و أطرافه (۶۲۶۳، ۶۳۴۱، ۷۰۳۱)

اس صورت میں ''الف لام'' جنس کا ہوگا، جس کی وجہ سے ایک رات مراد نہیں لی جاسکتی۔ پھر یہ بات فرضی بھی ہوسکتی ہے کہ اس سے مراد مبالغہ ہو، یعنی اگر میں ایسا کروں تو ایسا ہوگا، اگر بالفرض ایسا کروں تو شاید ایسا ہو۔

۲ ...... ''حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ملک الموت کو جب وہ ان کی جان نکالنے آیا، ایسا تھپڑ مارا کہ وہ واپس لوٹ گیا۔''[1] (مقام حدیث: ۱/ ۱۹۵)

جواب: اس حدیث میں اعتراض کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے مارا کیوں؟ پھر اس کی آنکھ کس طرح پھوٹ گئی؟ اس اعتراض کو محدثین نے محسوس کیا اور اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملک الموت کو محض امتحان کے لیے بھیجا تھا،[2] موسیٰ علیہ السلام نے آدمی سمجھ کر مارا، جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس فرشتے انسانی شکل میں آئے اور وہ انہیں آدمی سمجھ کر ان کے لیے بچھڑا بھون کر لے آئے۔[3] اور حضرت لوط علیہ السلام بھی مہمان سمجھ کر گھبرا گئے۔[4] بعض نے آنکھ پھوڑنے کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ملک الموت کو لاجواب کردیا۔ جیسا کہ ہمارے ہاں محاورہ ہے کہ میں نے اس کے دانت توڑ دیے۔ میں نے اس پر اعتراض کر کے اسے اندھا کردیا۔ بعض نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو مارنے کا حکم دیا ہو، تاکہ ملک الموت کو علم ہوجائے کہ میرا جان قبض کرنا محض اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو اپنے بندوں کو اتنی قدرت دے سکتا ہے کہ وہ میرا مقابلہ کریں۔ نیز مادی چیزیں جب مادی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں، تو ان کے احکام بدل جاتے ہیں۔[5]

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب وفاة موسىٰ، رقم الحديث(٣٢٢٦)، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب فضائل موسىٰ عليه السلام، رقم الحديث(٢٣٧٢)

[2] فتح الباري: ٦/ ٤٤٢

[3] هود: ٦٩

[4] هود: ٧٧

[5] اس حدیث کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ٢٧٨

آدم علیہ السلام کی قد و قامت

③ ...... ''اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ساٹھ گز کا پیدا کیا۔'' ❶

(مقام حدیث: ۱/ ۱۹۵)

جواب: حدیث میں تو ساٹھ ہاتھ کا ذکر ہے، اور ہوسکتا ہے کہ ہاتھ سے مراد بچے کا ہاتھ ہو، جبکہ وہ پیدا ہوتا ہے۔ اب اس میں کیا اشکال ہے۔ یا اس کا مثالی وجود مراد ہو، یا اس امر سے کنایہ ہو کہ انسان بلحاظ صفات باطنہ کے بلند مقام رکھتا ہے۔ ساٹھ کا لفظ مبالغہ کے لیے ہو، یعنی انسان اس طرح بنایا گیا ہے کہ بلحاظ بلندیٔ مقام کے اس کا سر آسمان سے ٹکراتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

اس کے بعد ان اسرائیلیات کے متعلق کہتے ہیں۔ ان کے کتاب میں درج ہوجانے کے دو سبب ہوسکتے ہیں:

پہلا اعتراض

''وضاعین اپنی روایتوں پر ثقہ راویوں کے نام چسپاں کردیتے تھے اور یہ امر بہت مشتبہ ہے کہ بڑے سے بڑا امام بھی اس قسم کی جملہ تدلیسوں سے باخبر تھا۔'' ❷

جواب: مگر یہ نہیں بتایا گیا کہ موضوع احادیث بنانے والے حدیث بنا کر کسی ثقہ کا

❶ صحیح البخاري: کتاب الأنبیاء، باب قول اللہ تعالیٰ ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ......﴾ رقم الحدیث(۳۱٤۸)، صحیح مسلم: کتاب الجنة و صفة نعیمها و أهلها، رقم الحدیث (۲۸٤۱) اس حدیث میں ''ذراع'' کا لفظ ہے، یعنی آدم علیہ السلام کی لمبائی ساٹھ ذراع تھی، ''ذراع'' کا لفظ کہنی سے لے کر درمیانی انگلی کے کنارے تک اور کہنی سے لے کر ہاتھ کے جوڑ تک بولا جاتا ہے۔(القاموس المحیط: ۱٤۷۰)

❷ مقام حدیث: ۱/ ۱۹۷

نام چسپاں کر کے حدیثیں کہاں پھینکتے تھے اور خود کہاں چلے جاتے تھے؟ محدثین تو حدیثوں کو حدیث بیان کرنے والے سے اخذ کرتے تھے۔ اسی سے بنانے والے کا پتہ چل سکتا تھا۔ پھر اساتذۂ مشہورین کی حدیثیں وہ گن چکے تھے اور ان کی ہر حدیث کی سند بھی الگ محفوظ تھی۔ پھر کس طرح ممکن ہے کہ اس قسم کا اشتباہ پیدا ہو سکے؟

دوسرا اعتراض

خود فن رجال ظنی ہے۔ کیونکہ:

① اس فن میں رجال کے صدق و کذب کا مدار ان کے ہم عصروں کی شہادتوں پر رکھا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ایسی باطنی صفتیں ہیں، جن کے اوپر سوائے ظنی اور تخمینی کے یقینی شہادت ہو ہی نہیں سکتی۔

② یہ ہم عصروں کی شہادتیں بھی ہم خیالی، استادی، شاگردی اور دیگر عواطف و میلانات پر مبنی ہیں۔ چنانچہ سنی، شیعہ راویوں کو اور شیعہ، سنی راویوں کو من حیث الجماعت غیر معتبر سمجھتے ہیں۔

③ اس فن کی رو سے جو صادق قرار دیا گیا ہے، اس کی ہر روایت سچی اور جو کاذب قرار دیا گیا ہے، اس کی ہر روایت جھوٹی سمجھی جاتی ہے اور یہ واقعیت کے خلاف ہے۔[1]

جواب:

① ان اعتراضات کے جوابات پہلے مفصل بیان ہو چکے ہیں، تاہم یہاں کچھ نہ کچھ لکھا جاتا ہے۔

---

[1] مقام حدیث: ۱/ ۱۹۷

اسماء الرجال کا علم

فن رجال کے ظنی ہونے کے متعلق جو پہلی دلیل بیان کی گئی ہے، وہ بالکل نکمی ہے، کیونکہ صحیح شہادت سے ایک شے کا علم ہوسکتا ہے، جیسے زید کہے: میں نے عمرو کو آتے دیکھا ہے یا نماز میں میرے ساتھ تھا، حسیات میں شک کرنا وہمی پن ہے۔ پھر باطنی صفات کا علم ظاہری افعال سے ہوسکتا ہے، کیونکہ راوی کے معتبر ہونے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو حافظہ اچھا ہو (حافظہ اگرچہ باطنی صفت ہے، مگر اس کا معلوم کرنا کوئی مشکل نہیں) دوسری صفت عدالت ہے، جس میں تقویٰ کا لحاظ کرنا ہوتا ہے اور تقویٰ کی علامت یہ ہے کہ کفر، فسق اور بدعت سے بچا ہوا ہو اور خلاف مروّت کوئی کام نہ کرتا ہو۔ مگر بدعتی کے متعلق علماء نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بدعتی آدمی سچا ہو، تو چند شرائط کے ساتھ اس سے روایت لینی جائز ہے۔ چنانچہ بخاری میں بعض اہل بدعت کی روایات موجود ہیں اور علماء ان کو صحیح سمجھتے ہیں۔

② اہل سنت چونکہ شیعہ مسلک والوں کی روایات لے لیتے ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ وہ شیعہ کو من حیث الجماعت غیر معتبر سمجھتے ہیں، غلط ہے۔ یہ شہادتیں جو اسماء الرجال کی کتابوں میں مندرج ہیں، تحقیق کی بناء پر ہیں۔ ہم خیالی کی بناء پر نہیں ہیں، ورنہ اہل سنت کو محدثین ضعیف نہ کہتے اور کسی شیعہ کی روایت نہ لیتے۔

③ اگرچہ صادق کی ہر بات ضروری نہیں کہ سچی ہی ہو۔ ممکن ہے کہ اس کی بعض باتیں غلط بھی ہوں۔ مگر اس کی ہر بات کو پرکھنے کے لیے اور باتوں کو بھی دیکھنا ہوتا ہے۔ صرف صداقت کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اس واسطے اس کی ہر بات میں سچائی

یا غلطی معلوم کی جاسکتی ہے اور جھوٹا آدمی اگرچہ کبھی سچ بھی کہہ دیتا ہے، مگر اس کے غیر معتبر ہونے کی وجہ سے اس سے روایت نہیں لی جاتی۔

معراج کی حدیث

۴...... مقام حدیث میں ہے:

حافظ ابن حجر روایت معراج کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو "فربطته بالحلقة" (کہ میں نے براق کو حلقہ سے باندھ دیا) آیا ہے، حضرت حذیفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔"❶ (مقام حدیث: ۱/ ۲۹۸)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کے انکار کو محدثین نے تسلیم نہیں کیا۔ بیہقی سے حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے: "المثبت مقدم على النافي" اور حضرت حذیفہ کا رد کرنا صرف اپنے خیال کی بناء پر تھا۔ مگر بعض ملکوتی باتیں قیاس سے بالاتر ہوتی ہیں۔ کبھی کبھی ایک آدمی قرآن کی آیت غلط پڑھ جاتا ہے۔ حضرت حذیفہ کی بات بھی اسی قسم کی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعض وقت بعض باتیں بادی الرأی میں غلط معلوم ہوتی ہیں، پھر نظر غائر سے ان کی صحت معلوم ہوجاتی ہے۔ حضرت حذیفہ کا انکار اسی بناء پر تھا کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس براق کو مسخر کیا تھا، تو باندھنے کی کیا ضرورت تھی۔ حالانکہ تسخیر ظاہری اسباب کے منافی نہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد آزر کا انجام

۵...... مقام حدیث (۲۹۸) میں ہے کہ:

"بخاری کی روایت جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابراہیم اپنے والد آزر سے

❶ فتح الباري: ۷/ ۲۰۸، دیکھیں: سنن الترمذي (۳۱۴۷)

قیامت کے دن اس حال میں ملیں گے کہ آزر کے چہرے پر تارکول ملا ہوا ہوگا۔‘‘ ❶
نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ❷ کہ:

’’اس خبر کی صحت میں نظر ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ وعدہ کے خلاف نہیں کرتا، پس جب اللہ تعالیٰ ان سے وعدہ کر چکا ہے کہ وہ قیامت کے دن ان کے باپ آزر کو رسوا نہیں کرے گا، تو پھر اس کے خلاف کس طرح کر سکتا ہے۔‘‘

جواب: وعدہ صرف اس بات کا تھا کہ ابراہیم کو اللہ تعالیٰ رسوا نہ کریں گے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے باپ کے معذّب ہونے کو بھی رسوائی کا فرد سمجھ لیا۔ اس بناء پر شبہ رفع کرنے کے لیے سوال کیا، تو اس کا جواب ملا کہ میرے وعدہ میں کافر داخل نہیں، نیز مومن اور کافر میں اب کوئی تعلق نہیں۔ وہاں کوئی نسبی تعلق نہیں ہوگا۔ بس ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کے وعدہ میں یقین تھا۔ مگر اس کے متعلق یہ شبہ تھا کہ یہ بھی اس کا فرد ہے یا نہیں؟ بس اس غلطی اور شبہ کو دفع کر دیا گیا۔ اسماعیلی کا یہ اعتراض اگرچہ غلط تھا، مگر اتنا تو پتہ چلتا ہے کہ محدثین محض سند ہی کی طرف التفات نہیں رکھتے تھے، بلکہ درایت کا بھی خیال کرتے تھے اور حدیثیں جمع کرنے والے بھی اس امر کا خیال رکھتے تھے، مگر ان کی تحقیق میں جو حدیث از روئے سند صحیح ہوتی تھی۔ اس پر کوئی عقلی اعتراض ہو سکتا تھا۔

سورج کا سجدہ کرنا:

٦ ...... ’’حضرت ابوذر کہتے ہیں کہ ایک روز غروبِ آفتاب کے وقت میں رسول

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالىٰ: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ رقم الحديث(٣١٧٢)

❷ یہ کلام اسماعیلی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔ (مقام حدیث: ١/ ٢٩٨)

اللہ ﷺ کے ساتھ مسجد میں بیٹھا ہوا تھا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ابوذر! تم جانتے ہو کہ سورج کہاں ڈوبتا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ خدا اور اس کا رسول ہی خوب واقف ہیں۔ فرمایا: یہ جا کر عرش کے نیچے سجدہ کرتا ہے۔ یہی مطلب ہے خدا کے اس قول کا ﴿وَ الشَّمْسِ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ ❶

(مقام حدیث ١/٢٧٤)

جواب: اس حدیث میں سوال کی یہ صورت ہے کہ:

1. سورج کا غروب ہونا اس امر سے عبارت ہے کہ زمین کی حرکت کی وجہ سے ہمارے مقابل سے چھپ جاتا ہے، مگر یہ جگہ سے غائب نہیں ہوتا اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورج بالکل ہی غائب ہو جاتا ہے۔
2. سورج جب غائب ہوتا ہے، تو عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے، یعنی عرش کے نیچے جاتا ہے۔ حالانکہ سورج مجموعۂ زمین کی طرف اپنی نسبت کو نہیں چھوڑتا، بلکہ زمین کی دوسری جانب ہوتا ہے۔

حدیث کے ترجمہ میں جو سوال کو ان لفظوں میں ذکر کیا ہے کہ "سورج کہاں ڈوبتا ہے۔" یہ حدیث کا غلط ترجمہ ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

«قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر حين غربت الشمس: أتدري أين تذهب»

"نبی ﷺ نے ابوذر کو سورج کے غروب ہونے کے وقت فرمایا کہ سورج کہاں جارہا ہے؟ کیا تم واقف ہو؟"

---

❶ صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، رقم الحديث (٣٠٢٧)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، رقم الحديث (١٥٩) اس حدیث کے ترجمہ میں غلطی کی تفصیل آگے آرہی ہے!

سورج کی آمد ورفت

یعنی سورج کے ڈوبنے کی جگہ سے سوال نہیں کہ کہاں ڈوبتا ہے، بلکہ سوال یہ ہے کہ سورج اب کہاں جارہا ہے، اور سورج کے جانے آنے سے مطلب اس کا عرفی معنی ہے، اگرچہ زمین کی حرکت کی بناء پر ہو۔ کیونکہ عرف میں آمدورفت چڑھنے، ڈوبنے کو سورج کی طرف ہی منسوب کرتے ہیں، خواہ آج کل نظام شمسی کی ھیئات سے پوری واقفیت بھی رکھتے ہوں، جیسے جو لوگ گاڑی پر سوار ہوتے ہیں، یہی کہتے سنے جاتے ہیں کہ فلاں سٹیشن آ گیا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں گاڑی پہنچتی ہے۔ آنحضرت نے بھی عرفی طور پر سوال کیا۔ سورج جو ہماری نظروں سے حرکت کرتا کرتا نظر سے اوجھل ہوگیا۔ اب کدھر جارہا ہے، تو ابوذر رضی اللہ عنہ نے لاعلمی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اللہ اور رسول زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: جیسا پہلے چلتا ہوا نظر آتا تھا، اسی طرح اب بھی چل رہا ہے، یہاں تک کہ چلتا چلتا عرش کے نیچے یعنی بہت دور پہنچ جاتا ہے۔

عرش سے مراد

کیونکہ عرش سے مراد وہ شے ہے، جو عالم مثال میں ایک سالک کو تخت کی طرح نظر آتی ہے اور زمین کی جس طرف وہ ہوتا ہے، ہمیشہ اس کو اپنے سر کی طرف اقصائے عالم میں محسوس کرتا ہے۔ پس جب سورج غروب کے بعد چلتا چلتا اس عرش محسوس سے دور ہوتا جائے گا، تو اس کی آخری دوری آدھی رات کو ہوگی۔ اسی جگہ کو "تحت العرش" کہا ہے۔ یعنی وہ عرش جو سالک کو اقصائے عالم میں اپنے سر کی طرف نظر آتا ہے۔ جب سورج سالک کی نظروں کے سامنے تھا، تو اس وقت عرش سے زیادہ قریب تھا، مگر غروب کے بعد دور ہوتا ہوتا آدھی رات کو "تحت العرش" جا پہنچا، یعنی انتہائی

دوری کے مقام میں چلا گیا۔ اب اس کے بعد پھر مشرق کی طرف اس کی حرکت ہوگی۔ پھر افق سے اوپر آ کر طلوع کرے گا اور "تحت العرش" کو آدھی رات کے بعد چھوڑ دے گا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ صاحب کشف کے بغیر دوسرا اس کو محسوس نہیں کرتا، اس لیے وہ نہیں سمجھ سکتا۔ اس واسطے ابوذر رضی اللہ عنہ نے لاعلمی کا اظہار کرتے ہوئے یہی کہا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں۔

سورج کا سجدہ کرنا

سورج کا سجدہ کرنا اس امر سے عبارت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کرے اور وہ ہر وقت کر رہا ہے۔ حدیث کا یہ مطلب ہے کہ سورج جا رہا ہے اور یہی اس کا سجدہ ہے۔ اس حرکت کی بناء پر عرش سے جو دوری پیدا ہورہی ہے، یہ اس طرح جاری رہے گی کہ آدھی رات ہوجائے، پھر "تحت العرش" جا کر سجدہ کرے، یعنی وہاں پہنچ جائے، پھر وہاں "تحت العرش" سے مشرقی افق آئے گا اور عرش محسوس کے قریب ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ نصف النہار یعنی زوال کے وقت عرش محسوس کے زیادہ قریب ہوجائے گا۔ پھر نیچے ہوتا ہوتا غروب کے بعد اسی طرح دور ہوتا جائے گا کہ "تحت العرش" پہنچ جائے اور سجدہ کرتا کرتا "تحت العرش" جا سجدہ کرے، قرآن میں ہے:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ...... ﴾ [1]

"اے پیغمبر! تو نے دیکھا نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آسمان و زمین کا ہر شخص سجدہ کرتا ہے اور سورج چاند اور تارے بھی سجدہ کرتے ہیں۔"

---

[1] الحج: ۱۸

اس کے علاوہ اور جواب بھی ہیں، مگر سمجھنے کے لیے یہی کافی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس مقام کا ذکر خاص اس لیے فرمایا ہے کہ قیامت کے قریب جب سورج مغرب کی طرف سے چڑھتا ہوا معلوم ہوگا۔ اسی مقام سے (یعنی افق عرب کے اعتبار سے آدھی رات کے بعد) واپس ہوگا، یعنی اس وقت زمین کی الٹی حرکت ہوگی۔ ایک دو روز اس طرح ہوگا، پھر سابق کی طرح حرکت جاری رہے گی۔ اور آدھی رات کے مقام کی طرف جانے کو قرآن نے ان لفظوں میں بیان کیا کہ سورج کی یہ حرکت محسوس (خواہ زمین کی حرکت کی بناء پر ہی ہو) ''**تحت العرش**'' کی طرف ہے۔ اس مقام کو قرار گاہ اس لیے کہا ہے کہ سورج کی رجعت اسی مقام سے ہوگی، مگر افق عرب کے اعتبار سے اس جگہ سورج کی عودی یا وہ حرکت جو سارے نظام شمسی کو لے کر جارہا ہے، مراد نہیں۔ کیونکہ یہ پیغمبر کے علم کے ساتھ مخصوص نہیں، بخلاف اس امر کے جو میں نے ذکر کیا ہے، وہ پیغمبر کے علم سے مناسب ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق سالک کے محسوسات سے اور آئندہ زمانے کے متعلق ایک پیش گوئی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے ''تفہیمات'' میں اس مثالی عرش کا ذکر کیا ہے، جو عرش کے اوپر ہے۔

جہنم کی شکایت

7 ...... ''حضرت ابوہریرۃ کہتے ہیں کہ حضور اقدس نے ایک بار ارشاد فرمایا کہ دوزخ نے اپنے پروردگار سے شکایت کی اور عرض کیا کہ الٰہی میرا بعض حصہ بعض کو کھائے جاتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے اس کو دو سانسیں لینے کا حکم دیا۔ ایک سانس موسم سرما میں اور ایک سانس موسم گرما میں۔ چنانچہ بہت سخت گرمی اس کی وجہ

سے ہوتی ہے اور بہت سخت سردی بھی اس کی وجہ سے"❶ (بخاری شریف)

اس پر اعتراض یہ ہے کہ گرمی اور سردی تو زمین کی دوری حرکت کی وجہ سے ہے، مگر حدیث میں دوزخ کو سبب قرار دیا گیا ہے۔❷

جواب: اس حدیث کے متعلق اگرچہ بہت سے اقوال ہیں، مگر یہاں صرف دو پر اکتفا کرتے ہیں:

ا۔ اس حدیث میں تمثیل ہے۔ مطلب صرف یہ ہے کہ گرمی تکلیف دہ چیز ہے۔ باقی قصہ دوزخ کی شکایت اور سوال و جواب اور اذی وغیرہ سب اس تمثیل کا بیان ہے۔ اس تمثیل سے مقصود یہ ہے کہ گرمی سخت تکلیف دہ امر ہے، گویا کہ جہنم کے سانس کا اثر ہے۔ ایسا ہے جیسا کہ جہنم نے تنگ آ کر اللہ تعالیٰ سے گرمی خارج کرنے کی اجازت لی ہے۔ اس قسم کی تمثیلات قرآن مجید میں بھی ہیں، جیسا کہ فرمایا:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَّحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...... ﴾❸

"ہم نے آسمان و زمین اور پہاڑوں پر امانت پیش کی، تو انہوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا اور ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔"

اس آیت میں بطور تمثیل ذمہ داری قبول کرنے کی اہمیت بیان کی گئی ہے کہ ذمہ داری کا بوجھ بہت سخت ہے۔ اتنا سخت کہ گویا زمین و آسمان اور پہاڑ اس کے اٹھانے

---

❶ صحيح البخاري: كتاب المواقيت، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم الحديث (٥١٢) صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر، رقم الحديث(٦١٧)

❷ مقام حدیث: ١/ ٢٧٥

❸ الأحزاب: ٧٢

سے عاجز آ گئے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان کو ذمہ دار بنانے کے لیے کہا گیا، تو وہ عاصی ہو گئے اور انکار کرنے لگے۔ اس قسم کی دوسری آیت یہ ہے:

﴿ ثُمَّ اسْتَوٰی إِلَی السَّمَاءِ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ❶

''اللہ تعالیٰ نے زمین بنا کر آسمان کی طرف قصد کیا، تو زمین اور آسمان کو کہا تم دونوں آؤ خوشی سے یا ناخوشی سے۔ وہ دونوں بولے کہ ہم خوشی سے آتے ہیں۔''

اس آیت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ایسا ہے کہ اس سے کوئی بڑی سے بڑی شے بھی نہیں رکتی۔ یہ ایک تمثیل ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ کوئی سوال و جواب ہوا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے اختیار اور قہر کا ذکر ہے کہ ہر چیز میں اس کا حکم نافذ ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حدیث تمثیل نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ شہادت اور عالمِ مثال کا آپس میں تعلق ہے، پس جو مخالف کیفیت ہے، اس کا منبع اور جہنم کا منبع ایک ہی ہے۔ یعنی عالمِ مثال میں ایک منبع (جیسے دریا ہوتا ہے) موجود ہے، اور جہنم اور اس جہان کی ہر مخالف کیفیت جو بلحاظ درجے یا اصل کے انسان کے لیے مضر ہو، اس کی زیادتی یا اس کا اصل اسی منبع سے پھوٹ رہے ہیں، جو جہنم کا منبع ہے اور یہ اس امر کے منافی نہیں کہ گرمی تو سورج سے آ رہی ہے، کیونکہ عالم شہادت اور عالم مثال میں ایک ربط ہے۔ ایک عالم کی چیزیں دوسرے عالم کی چیزوں کا عکس ہوتی ہیں۔ پس جہنم اور کیفیات مخالفہ کا منبع چونکہ ایک ہی ہے، اس لیے ان کیفیات کی نسبت جہنم کی طرف کی گئی۔ جیسا کہ ایک دریا سے دو نہریں نکلیں تو ایک نہر کے پانی کو دوسری نہر کی طرف نسبت کر دیتے ہیں۔ کیونکہ منبع ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک

❶ حٰمٓ السجدة: ١١

نہر کے پانی کو بند کرنے سے دوسری نہر میں پانی زیادہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب منبع سے اس جہان میں کیفیات مخالفہ کا ظہور ہوا، تو دوسری طرف جہنم میں کمی ہوگئی۔ اگرچہ وہ زیادتی عالم شہادت میں حرکت دوری اور سورج کے قریب و بعید لانے کی وجہ سے ہے، اور حدیث میں یہ بھی ...... ❶ ہم کو سورج کی گرمی سے پیدا کیا۔ ایک شئے کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ ایک ظاہر، ایک مثالی۔ ایک مثال سے پھر اوپر، پس گرمی کا ظاہری سبب سورج ہے اور مثالی سبب جہنم اور ہر کیفیت مخالف کا منبع اور اصل مسبب الاسباب اللہ تعالیٰ، ظاہری اسباب کو تو لوگ جانتے ہیں، اس واسطے شریعت میں بسا اوقات باطنی اسباب کا ذکر ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔

بعض مرتدین کے متعلق وارد ایک حدیث

8 ...... ''حضرت ابن عباس کہتے ہیں: حضور اقدس نے ارشاد فرمایا: تم حشر کے دن ننگے پاؤں ننگے سر بغیر ختنہ کیے اٹھو گے۔ اس کے ثبوت میں حضور نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ ❷

اس کے بعد حضور نے فرمایا: سب سے پہلے حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا۔ اس روز میرے بعض صحابیوں کو بائیں جانب والی قطار کی طرف کھینچا جائے گا۔ (یعنی دوزخیوں کی قطار میں) میں کہوں گا یہ تو میرے صحابی ہیں۔ کھینچنے والا کہے گا کہ آپ کے جدا ہو جانے کے بعد یہ لوگ ایڑیوں کے بل (اسلام سے) لوٹ گئے تھے۔ میں اس وقت وہی کہوں گا جو اس نیک بندے (عیسیٰ) نے کہا تھا ﴿ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ

❶ اصل مسودہ میں اس جگہ دو تین الفاظ کے برابر بیاض ہے۔ واللہ أعلم

❷ الأنبياء: ١٠٤

شَهِيْدًا مَا دُمْتُ فِيْهِمْ ﴾❶ (یعنی جب تک میں ان میں رہا، بعد کا میں ذمہ دار نہیں) ❷ (مقام حدیث: ۱/ ۲۷۶)

اس حدیث کے بارے میں معترض نے اعتراض کی تفصیل بیان نہیں کی۔ شاید اس کے دماغ میں کیا کچھ تھا۔ صرف چند لفظوں کا ترجمہ غلط کیا ہے۔ شاید وہی لفظ قابل اعتراض ہیں یا بعض جگہ کچھ اضافہ کر کے جو مطلب بگاڑا ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

① آنحضرت ﷺ کی تلاوت کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ آنحضرت نے یہ آیت ثبوت میں پڑی۔

② حدیث میں جو لفظ "أصحاب" ساتھیوں کے معنی میں مستعمل ہے، جو اصطلاحی معنی کے اعتبار سے صحابی اور ان لوگوں کو بھی شامل ہے، جو بظاہر اسلام قبول کر چکے تھے۔ مگر معترض نے صحابی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کر کے ایک معنی متعین کر دیا ہے۔

③ اخیر میں "شهيدا" کا معنی نگران کر کے اس کو قابل اعتراض بنا دیا ہے۔

پھر اعتراض کرتے ہیں کہ:

"اس تفسیر کو حضور کی طرف کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے؟ اور پھر روایت کا آخری حصہ تو صاف بتا رہا ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے دشمنوں کی طرف سے اس روایت کو وضع کیا گیا ہے۔" (مقام حدیث: ۱/۲۷۶)

جواب: آخری اعتراض میں اس بات کو بھول گئے ہیں کہ صحابہ کے دشمن یہ حدیث

---

❶ المائدة: ١١٧

❷ صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالىٰ: ﴿ وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا ﴾، رقم الحديث (٣١٧١)

بنا کر کہاں غائب ہوگئے؟ کیونکہ صحابہ کے دشمن دو گروہ ہیں۔ خارجی اور شیعہ۔ ان دونوں گروہوں سے اس قسم کی روایت لینے سے محدثین احتراز کرتے ہیں۔❶ اس لیے ان کی روایت سے استشہاد نہیں کرتے۔ ہم پہلے مفصل بیان کر چکے ہیں کہ دین کی حفاظت کے لیے نقل کرتے وقت غیبی طور سے ایسے اسباب پیدا کر دیے گئے تھے، جن کے ہوتے ہوئے ایسی دسیسہ کاریوں کا پتہ چل جاتا تھا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا غسل والا واقعہ

❶......مثلاً قرآن کریم میں ہے:

﴿ یَـٰٓأَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ آذَوْا مُوْسٰی فَبَرَّأَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا وَ کَانَ عِنْدَ اللّٰهِ وَجِیْهًا﴾❷

"اے ایمان والو! ان لوگوں کی طرح نہ ہوجانا، جنہوں نے موسیٰ کو ایذا دی، سو اللہ تعالیٰ نے ان باتوں سے جو وہ لوگ کہتے تھے، اسے بری کر دیا اور اللہ کے ہاں وہ بڑے آبرومند تھے۔"

اس آیت کی تفسیر ہمیں حسب ذیل روایت سے ملتی ہے:

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: حضور والا نے ارشاد فرمایا کہ موسیٰ نہایت باحیا اور ستر کو چھپانے والے تھے۔ چونکہ ان کے مزاج میں شرم تھی، اس لیے کوئی ان کے حصۂ بدن کو نہ دیکھ سکتا تھا۔ لیکن بعض موذی بنی اسرائیل نے ان کو ایذا پہنچائی اور کہنے لگے کہ یہ اس قدر پردہ صرف اس لیے کرتے ہیں کہ ان کے بدن میں کوئی عیب ہے۔ برص ہے یا بادخایہ ہے، یا کوئی اور مرض۔ اس لیے خدا تعالیٰ کا ارادہ ہوا کہ موسیٰ کو بنی اسرائیل کی افتراء بندی سے بری کر دے۔ چنانچہ

❶ یعنی محدثین کرام کسی بدعتی سے ایسی روایت نہیں لیتے، جس سے اس کی بدعت کی تائید ہوتی ہو۔
❷ الأحزاب: ٦٩

ایک روز حضرت موسیٰ تنہائی میں غسل خود کرنے کھڑے ہوئے۔ کپڑے اُتار کر پتھر پر رکھے اور غسل کرنے لگے۔ غسل سے فارغ ہوکر جب کپڑے لینے کے لیے بڑھے، تو پتھر کپڑے لے کر بھاگا۔ موسیٰ لاٹھی لے کر پتھر کے پیچھے یہ کہتے ہوئے چلے ''او پتھر میرے کپڑے'' یہاں تک کہ بنی اسرائیل کی ایک جماعت کے پاس تک پہنچ گئے۔ لوگوں نے ان کو برہنہ دیکھ لیا کہ بہت عمدہ ساخت کے آدمی ہیں۔ خدا تعالیٰ نے اس طرح بنی اسرائیل کی افتراء بندی سے ان کو بری کردیا۔ بالآخر پتھر رک گیا۔ موسیٰ نے اپنے کپڑے لے لیے اور پھر لاٹھی سے پتھر کو مارنے لگے۔ حضور نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے مذکورہ ذیل قول کا یہی مطلب ہے۔ ❶ (بخاری شریف)

ہم اس تفسیر کو کبھی حضور کی ذات اقدس کی طرف منسوب نہیں کرسکتے۔

(مقام حدیث: ۱/۲۷۸)

جواب: اس مقام میں بھی معترض نے اپنے اعتراض سے لب کشائی نہیں فرمائی۔ کیونکہ حدیث میں بہت سی باتیں ہیں:

① قوم کا اعتراض

② موسیٰ کا خلوت میں کپڑے اتار کر غسل کرنا۔

③ پتھر کا کپڑے لے کر بھاگ جانا۔

④ بنی اسرائیل کے پاس موسیٰ علیہ السلام کا پہنچ جانا۔

⑤ پتھر کو مارنا۔

① بنی اسرائیل کے اعتراض میں کیا استفسار ہے۔ جو قوم موسیٰ علیہ السلام پر اعتراض کرنے

❶ صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم الحديث (٣٢٢٣)، صحيح مسلم: كتاب الحيض: باب جواز الاغتسال عريانا في الخلوة، رقم الحديث (٣٣٩)

کی عادی ہے۔ اس سے اس قسم کے اعتراض ہونا کوئی بعید نہیں۔

② اور خلوت میں نہانے پر بھی اعتراض نہیں۔ کیونکہ پردہ آدمیوں سے ہوتا ہے۔ جب انسان اکیلا ہو، تو ضرورت کے لیے کپڑے اتارنے میں کوئی حرج نہیں۔

③ پتھر کا کپڑے لے کر بھاگ جانا بھی کوئی مستبعد نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس میں یہی ہے کہ یہ امر خرق عادت ہے اور خرق عادت خصوصاً انبیاء کی نسبت کوئی بعید نہیں۔ جب موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بن سکتی ہے اور دوڑنے لگتی ہے، تو پہلی دفعہ موسیٰ علیہ السلام بھی بھاگ کھڑے ہوئے، جیسا کہ قرآن میں ہے۔ ❶ پس اس طرح ایک پتھر کا حرکت میں آجانا کیا مستبعد ہے؟

④ بنی اسرائیل میں اس طرح پہنچ جانا، اوروں کا دیکھنا بھی کوئی مستبعد نہیں۔ نہ حیا اور مروّت کے خلاف ہے، کیونکہ یہ ان کا اختیاری معاملہ نہیں تھا۔ اور جو قوم ننگے ہونے کی عادی ہو، ان کے نزدیک کبھی ایک دفعہ یہ کام ہونا کوئی شرم کا باعث نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں ہے کہ حضرت آدم اور آپ کی بیوی دونوں کا لباس اتر گیا:

﴿ ينزع عنهما لباسهما ليريهما سو آتهما...... ﴾ ❷

''ابلیس نے ان کا لباس اتار کر ان کی شرمگاہیں ان کو دکھا دیں، وہ مارے شرم کے پتوں سے ستر چھپانے لگے۔''

⑤ اور موسیٰ علیہ السلام کا پتھر کو مارنا اس بناء پر تھا کہ اس سے یہ حرکت ایسی سرزد ہوئی، جیسے ایک ذی العقل سے سرزد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ انہوں نے یہ سمجھا ہو کہ اس پتھر میں کوئی شیطان حلول کر گیا ہے، جو اس کو لے آیا۔

---

❶ النمل: ١١٠

❷ الأعراف: ٢٧

یہ بیان تو ان لوگوں کے مذاق کے مطابق ہے، جن کا دل خرق عادت کو قبول کرتا ہے۔ مگر جن کے دل بیمار ہیں، وہ اس پتھر کے بھاگنے کی یہ تاویل بھی کرتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کسی اونچی جگہ میں کسی چشمہ میں غسل کرنے لگے۔ پتھر پر کپڑے رکھے اور پتھر لڑکھڑا کر نیچے گر گیا۔ اب موسیٰ علیہ السلام کو مجبوراً نیچے آنا پڑا۔ وہاں اتفاقاً بنی اسرائیل بھی آ نکلے۔

اور پتھر کو مارنے کا یہ مطلب ہے کہ اسی کو لڑکھڑاتے ہوئے لاٹھی مار کر روک لیا۔ اور جن کے دل زیادہ بیمار ہیں، وہ ذرا آگے بڑھ کر ”حجر“ کو ”حا“ کے کسرہ سے پڑھتے ہیں، جس کے معنی گھوڑی کے ہیں، یعنی گھوڑی پر کپڑے رکھے، اور وہ بھاگ گئی۔

پھر زیادہ سے زیادہ اس میں یہی بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا ننگے بدن پہنچنا ٹھیک نہیں، مگر حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ بالکل ننگے تھے۔ ہوسکتا ہے کہ کپڑا باندھ کر غسل کر رہے ہوں اور کپڑا بھیگ کر بدن پر لگ گیا ہو۔ جس سے دیکھنے والے کو بادخایہ کی نفی کا یقین ہوسکتا ہے۔

تنبیہ

قرآن میں ”نمل“ (چیونٹی) یا ”ھدھد“ کی باتوں کا ذکر آتا ہے، تو وہاں بعید بعید تاویلیں شروع کر کے اپنی تسلی کر لیتے ہیں۔ حیوان کو انسان بنانا، ان کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے۔ مگر حدیث پر محض اس لیے اعتراض کرتے ہیں کہ وہ غیر قرآن ہے۔ یہ بے انصافی ہے۔

نبی اکرم ﷺ پر جادو کا اثر انداز ہونا

10...... ”حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ پر ایسا جادو کیا گیا تھا کہ آپ

خیال کرتے تھے کہ میں نے فلاں کام کرلیا ہے، حالانکہ وہ کام نہیں کیا ہوتا تھا۔"

(بخاری شریف جلد دوم)

فرمائیے کہ حضور کے متعلق یہ کس طرح باور کرلیا جائے کہ آپ پر معاذ اللہ جادو کا اثر ہوگیا تھا کہ یہ بھی (مثلاً) باور نہیں رہتا تھا کہ میں نے نماز پڑھ لی ہے یا نہیں......" (مقام حدیث: ۱/۲۷۹)

جواب: حدیث کے ترجمہ میں اپنی عادت کے مطابق کچھ تبدیلی کی ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں "یخیل إلیه أنه یفعل الشيء و ما یفعله" (بخاری: جلد دوم)❶

حدیث میں پہلا صیغہ مضارع کا ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ آپ خیال کرتے ہیں کہ ایک کام کر سکتے ہیں یا کرسکیں گے اور یہ لفظ مرد و عورت کے تعلق سے کنایہ ہے۔ اس کا لغوی معنی مراد نہیں، بلکہ کنائی معنی مراد ہے، جیسا کہ بخاری میں اس کے بعد دوسرے باب میں اسی حدیث میں یہ لفظ ((إنه یأتي النساء ولا یأتیهن)) وارد ہے۔❷ زن و شوہر کے تعلق میں اپنے آپ کو پہلے کی طرح خیال کرتے، مگر حقیقت میں قادر نہیں تھے۔ یعنی حقیقت کے خلاف خیال آجاتا، جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کو بھی جادوگروں کے جادو سے یہ خیال آتا تھا کہ وہ رسیاں اور لاٹھیاں دوڑ رہی ہیں: ﴿یخیل إلیه من سحرهم أنها تسعی﴾ ❸ "ان کے جادو سے موسیٰ علیہ السلام کو خیال آتا ہے کہ وہ دوڑ رہی ہیں۔"

حالانکہ حقیقت میں وہ دوڑ نہیں رہی تھیں۔

اس حدیث میں تین چیزیں قابل غور ہیں:

---

❶ صحیح البخاري: کتاب بدء الخلق، باب صفة إبلیس و جنوده، رقم الحدیث(۳۰۹۵)

❷ صحیح البخاري: کتاب الطب، باب هل یستخرج السحر، رقم الحدیث(۵۴۳۲)

❸ طٰه: ٦٦

① آپ پر جادو کیا گیا۔

② جادو کی حقیقت یہ ہے کہ شیاطین کے توسط سے یا اپنی قوتِ ارادی سے دوسرے پر اثر ڈالنے کی کوشش کی جائے۔

③ آنحضرت پر اس کا اثر ہوا۔

i- پہلی بات کہ کوئی شخص یہ کام کرے۔ یہ نبی کی شان کے خلاف نہیں۔

ii- دوسری بات کہ جادو کی حقیقت یہ ہے جس کا ذکر ہوا ہے۔ یہ بھی کوئی عجیب چیز نہیں۔

iii- نبی کا متاثر ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام کے خیال پر جو اثر ہوا، اس کا ذکر قرآن سے مذکور ہے۔ یہی اثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا کہ آپ کو خیال آتا کہ میری طاقت اسی طرح ہے، مگر اس قدر طاقت نہ تھی۔ یا یہ خیال آتا ہو کہ مجھے اس طاقت سے زیادہ طاقت ہے، مگر اتنی طاقت نہ ہو۔ اس خیال کی یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ جب اس شخص نے شیطان کی مدد سے آپ پر اثر ڈالنے کی کوشش کی، مگر اس کا اثر نہ ہوا، مگر بوجہ لطافت طبع کے یہ خیال گزرتا تھا کہ مجھے کوئی تکلیف دینے کی کوشش کررہا ہے۔ اس بناء پر کہ خیال منتشر ہے۔ قوت باہ پر اثر پڑ گیا ہو۔ یعنی اس خیال سے وقتی طور پر کمی پائی جاتی ہو اور اس کمی کو آپ محسوس نہ کرتے ہوں، کیونکہ یہ کمی حقیقت کے لحاظ سے نہ تھی، بلکہ طبیعت کی تشویش کی بناء پر تھی۔ اس صورت میں اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ پر جادو کا اثر ہوگیا تھا، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ پر جادو کیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ کی طبیعت نے اس کو محسوس کیا اور اس احساس کی بناء پر تشویش پیدا ہوئی، وقتی طور پر اس تشویش

کی وجہ سے قوت باہ میں کمی پائی گئی۔ حقیقت میں وہ کمی نہیں تھی۔ حدیث میں جو اثرات ذکر ہوئے ہیں، سب اسی تشویش کا نتیجہ ہیں نہ کہ جادو سے متاثر ہونے کا۔

یہ ہیں ان لوگوں کے اعتراضات جو محض اس بناء پر کر رہے ہیں کہ حدیث کو نہیں مانتے اور اسی وجہ سے سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔

﴿فما لھولاء القوم لایکادون یفقھون حدیثا﴾ [1]

''اس قوم کو کیا ہوا کہ (حدیث) بات بالکل نہیں سمجھتے۔''

غالباً اسی قسم کے اشکالات ہوں گے، جن کا ذکر مولوی عبیداللہ سندھی نے کیا ہے:

''بخاری میں میرے اشکالات کیا ہیں اور میں ایک یورپین نومسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا، ان تفاصیل پر میں مجالس عامہ میں گفتگو کرنے کا روا دار نہیں۔'' (الفرقان: ۲۸۵ تا۲۸۷، مقام حدیث: ۱/ ۲۸۰)

اس میں کوئی شبہ نہیں ہر بات ہر مجلس کے عین مناسب نہیں ہوتی اور نہ ہر انسان کے حال کے موافق ہوتی ہو۔ خواہ قرآن میں ہو یا حدیث میں۔ کیونکہ بیان کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ مجلس کا بھی لحاظ رکھے اور مخاطب کو بھی دیکھے۔ پس عورتوں کی باتیں اگرچہ قرآن میں مذکور ہیں، لیکن بے حجابانہ شکل میں کسی عورت کے سامنے بیان نہ کرے، ضرورت کے وقت بصورت مسئلہ مہذبانہ شکل میں بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہی حال حدیثوں کا ہے، جو حصہ ان میں دین کا ہے، ضرورت کے وقت اس کے بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں اور جو حصہ ان میں دین کا نہیں، دین کے متعلق اس کے بیان کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

---

[1] النساء: ۷۸

پس جو حدیثیں اس قسم کی ہوں کہ آپ نے بتقاضائے وقت ان کا ذکر کیا ہو، ان کے متعلق کسی بھی حدیث کے ماننے والے کے نزدیک یہ اعتقاد نہیں کہ وہ دائمی ہیں، مگر اس امر کے لیے ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے اور وقتی حدیثوں کے وقتی ہونے کے بارے میں شواہد بھی مل جاتے ہیں۔

یہ بحث تو ان لوگوں کے لیے مفید ہے، جو حدیث کو حجت سمجھتے ہوں اور ان میں وقتی اور غیر وقتی ہونے کے قائل ہوں، مگر جو شخص تمام ذخیرہ حدیث کو وقتی خیال کرتا ہو، اس کو اس بحث سے کیا مطلب کہ یہ حدیث وقتی ہے یا دائمی؟ حدیث کے پرکھنے کے لیے منکرین حدیث کبھی یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ قرآن کو معیار بنایا جائے، مگر اس معیار سے حدیث پر کیا اثر پڑے گا۔ حدیث تو ٹھہری وقتی۔ اگر قرآن کے مطابق ہو، تو وہاں حدیث کی ضرورت ہی نہیں۔ اگر خلاف ہو، تو حدیث ہی نہ ہوئی۔ اور جو حدیثیں بظاہر قرآن کے خلاف، بلکہ قرآن کے اصول کو بہ تقاضا زمانہ خاص وقتی طور پر ذکر ہوئی ہیں، وہ دین کا حصہ ہی نہیں۔ پھر ان میں سے منکرین حدیث کے خیال کے مطابق بھی یقینی طور پر صحیح نہیں۔ وہاں صحت کا معیار کیا ہوگا؟ پھر ساری جدوجہد بے کار اور فضول ٹھہرے گی۔

حدیث کے ماننے سے قرآن پر
عمل کرنے میں خلل واقع نہیں ہوتا

صحت حدیث کا معیار

صرف صحیح اور غیر صحیح کا سوال باقی رہ جاتا ہے۔ اس کے لیے مختلف معیار پیش کیے گئے ہیں۔ اگر سب معیاروں سے کام لے کر احادیث صحیحہ کو لیا جائے، تو اس کے بعد منکرین حدیث یہی کہیں گے کہ یہ حدیثیں فروعی قوانین ہیں، جو بہ تقاضائے زمانہ مقرر کیے گئے، مگر اس بات پر کوئی دلیل بھی قائم کرنی پڑے گی، خواہ عقلی ہو یا نقلی، کہ یہ قوانین اس زمانہ کے حالات کے مطابق تھے اور اب زمانہ کے حالات بدل گئے ہیں اور یہ قوانین حالات کے مطابق نہیں۔ اگر قوانین اس قسم کے ہوں کہ ہر زمانہ کے حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کر سکیں، تو بدلنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ قوانین اس زمانہ کے حالات کے مطابق نہیں، تو ردوبدل کی آپ کے ہاں ضرورت ہوگی، مگر اس کے لیے خلافت راشدہ کی طرح حکومت کے قائم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جب تک اس قسم کی حکومت قائم نہ ہو، اس وقت تک تو یہی احکام نافذ رہیں گے۔ اگر اس قسم کی حکومت قائم ہو جائے اور حکومت بھی ان احکام پر مہر ثبت کر دے، تو پھر بھی وہ احکام قائم رہیں گے۔

ان تمام صورتوں میں یہ احکام چونکہ قرآنی اصول سے نافذ ہیں۔ ان پر عمل کرنا قرآن پر عمل کرنے کے مترادف ہوگا۔ اور حدیثوں پر عمل کرنے سے قرآن میں خلل

پیدا نہیں ہوگا۔

جب آپ یہ مانتے ہیں کہ حدیثی احکام کے متعلق یہ کھوج لگانا کہ وہ وقتی تقاضا کا ساتھ دیتے ہیں یا نہیں، اسی حکومت کا کام ہے، جو خلافت راشدہ کے طور پر قائم ہو، تو میرا خیال ہے اگر حدیثوں کے متعلق یہ سوچنا کہ ''قرآن کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ حدیث عقل کے موافق ہے یا نہیں؟ اس حدیث سے شان رسول کی تنقیص ہوتی ہے یا نہیں؟'' بھی اسی حکومت کے فرائض میں داخل کریں تو بہتر ہوگا، کیونکہ کسی حدیث کے متعلق یہ فیصلہ کرنا کہ قرآن کے موافق ہے یا مخالف، عقل کے منافی ہے یا مؤید، یا آنحضرت ﷺ کی شان اس سے کم ہوتی ہے یا نہیں۔ یہ محدثین اور منکرین حدیث میں مختلف فیہ ہے۔ محدثین ان احادیث کو قرآن، عقل اور شان رسول کے موافق سمجھتے ہیں اور آپ مخالف خیال کرتے ہیں۔ اس لیے کم از کم آپ کو تو چاہیے کہ حکومت کے فیصلے کا انتظار کریں اور اپنی تحریرات کو جواب تک لکھی جا چکی ہیں، واپس لے لیں۔ صرف احادیث کی صحت و ضعف کے متعلق جو محدثین کی روش ہے، اسی پر اکتفا کریں اور فتنہ نہ ڈالیں اور اپنی انفرادی رائے سے تفریق سے بچیں۔

حدیث دائمی قانون ہے

قرآن و حدیث میں بلحاظ دوام اور عدم دوام کے کوئی فرق نہیں ہے، منکرین فرق کرتے ہیں اور اس فرق میں عبادات اور معاملات دونوں کو ایک ہی صف میں رکھتے ہیں۔ ان کے ہاں جو مسئلہ قرآن میں ہو خواہ عبادات کا یا معاملات کا اسی قدر اصلی ہے، جو قرآن میں ہے، باقی تفصیل جو حدیث میں ہے، خواہ عبادات میں ہو یا معاملات میں، وقتی ہے:

> ''حقیقت یہ ہے کہ جن امور میں اللہ تعالیٰ نے خود جزئیات متعین نہیں کیں، بلکہ صرف اصولی احکام تک اکتفا کیا ہے۔ اس سے مقصود ہی یہ تھا کہ وہ اصول تو

ہمیشہ کے لیے غیر متبدل ہیں، لیکن ان کی جزئیات میں مختلف زمانوں کے تقاضوں کے پیش نظر ردوبدل ہوسکتا ہے۔" (مقام حدیث: ۴۲۰)

یہاں ہم چاہتے ہیں کہ عبادات اور معاملات کی چند مثالیں بیان کریں۔

مثال اوّل

وضوء : قرآن مجید سورہ مائدہ میں وضو کا ذکر ہے، ❶ جس میں ایک تو منہ دھونے کا ذکر ہے، دوم ہاتھوں کو کہنیوں تک دھونے کا۔ مگر یہ نہیں بتایا کہ کہنیاں کہاں تک دھوئی جائیں۔ تیسرا سر کے مسح کا ذکر ہے اور یہ نہیں ذکر کیا کہ پانی لے کر مسح کرنا ہے یا بدوں پانی کے مسح کیا جائے، کیونکہ لغت میں مسح صرف ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں۔ ❷ پھر پاؤں کا ذکر ہے، ٹخنوں تک دھونے اور مسح کرنے دونوں کا احتمال ہے۔ شیعہ مسح کی طرف چلے گئے اور اہل سنت نے دھونا اختیار کیا

اب حدیث کو دیکھو کہ حدیث میں وضو کا طریق اس طرح ہے۔ پہلے بسم اللہ کہے، پھر دونوں ہتھیلیوں کو دھوئے۔ پھر کلی کرے۔ پھر ناک میں پانی ڈال کر جھاڑ دے۔ پھر چہرہ دھوئے اور داڑھی کا خلال کرے۔ پھر کہنیوں سمیت ہاتھ دھوئے۔ پھر پانی لے کر دونوں ہاتھ سے مسح کرے۔ پھر کانوں کے اندر باہر مسح کرے۔ پھر پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھو ڈالے۔ کم ازکم ایک بار کرے یا تین تین بار کرے۔

اب منکرین حدیث سے سوال ہے۔ اگر آج کل وضو میں ردوبدل کیا جائے گا، تو اس کی ترکیب کیا ہوگی؟ اور سابق ترکیب میں زمانے کے اعتبار سے کیا ردوبدل ہوگا اور مسح میں پانی لیا جائے گا یا نہیں؟ اسی طرح پاؤں کے دھونے یا مسح کرنے

❶ المائدة: ٦

❷ لسان العرب: ٢/٥٩٣، القاموس المحيط: ٣٠٨

میں کس کو ترجیح ہوگی؟ زمانہ کے اقتضا آت کے مطابق جواب دیا جائے۔ یہ جواب کافی نہیں کہ جو قرآن میں ہے فرض ہے، باقی سنت۔ کیونکہ یہ تو آگے حنفیہ نے سمجھا ہی ہے۔ اسی طرح مسح میں پانی کے لینے کی ضرورت بھی بیان فرمائیں یا اسی طرح مسح تجویز کریں۔ جواب میں اقتضا آت زمانہ کا ضرور ذکر ہونا چاہیے، تاکہ ہم بھی سمجھ سکیں کہ واقعی قرآن و سنت کے احکام میں بلحاظ اقتضاء زمانہ کے تغیر اور دوام کا دائمی فرق ہے۔

دوسری مثال

وضو کے ٹوٹنے میں قرآن صرف دو چیزوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک **"غائط"** جنگل سے آنا۔ دوم عورتوں سے "ملامسة" کرنا۔ پہلے تو ان دونوں کا مطلب قرآن ہی سے بیان کرنا چاہیے یا ایسی لغت سے جو حدیث سے بڑھ کر معتبر ہو۔ ایسا نہ ہو کہ کہیں وضاعین اور کذابین نے ایک لفظ کا معنی بنا کر قرآن میں داخل کردیا ہو، پھر جنگل سے آنا اگر پائخانہ کرنے سے عبارت ہے، یعنی کنایہ ہے، تو کیا اس میں پیشاب کرنا اور گوز مارنا بھی داخل ہے یا نہیں؟

حدیث سے تو ثابت ہے کہ وضو پائخانہ، پیشاب اور ہوا کے خارج ہونے، مذی، ودی، منی کے نکلنے، نیند آنے وغیرہ وغیرہ اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے۔

اب آپ فرمائیں! قرآنی احکام اور حدیثی احکام میں کیا فرق ہے؟ کیا حدیثی احکام وقتی تھے اور قرآن کے دائمی؟ ان دونوں میں بلحاظ اقتضاء زمانہ کے کیا فرق ہے۔ اگر کچھ فرق کرسکیں گے، تو آپ کی بات سنی جاسکتی ہے، ورنہ ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوں گے کہ آپ نے اقتضا آت کا فرق محض دفع الوقتی کے لیے بنایا ہے۔

تیسری مثال

اذان: قرآن میں ''نداء للصلوة'' یا ''نداء إلی الصلوة'' ❶ یعنی نماز کے لیے پکارنا یا نماز کی طرف پکارنا ہے۔ یہ بھی قرآن مجید میں بطور شرط کے ذکر کیا ہے، مگر حدیث میں اس کی وہی صورت ہے، جو روز مرہ مؤذن مسجدوں میں اذان کہتا ہے۔ اگر آپ کے حسب منشا حکومت قائم ہوجائے، تو آپ اس زمانہ کے اقتضاء کے مطابق کیا کانٹ چھانٹ کریں گے؟ صرف ''نماز کی طرف آؤ'' کے لفظ چھوڑ کر باقی میں کون سی ایسی ترمیم کریں گے، جس میں زمانہ کے اقتضاآت شامل ہوں۔ لاؤڈ سپیکر کے استعمال کو یہاں نہ لائیں، کیونکہ وہ حقیقت اذان سے خارج ہے، صرف آواز بلند کرنے کے لیے ہے اور یہ جائز ہے۔ ❷

چوتھی مثال

نماز کے متعلق قرآن صرف بار بار یہی کہتا ہے کہ ''نماز پڑھو، نماز پڑھو۔'' اس کا طریقہ کسی جگہ نہیں بتایا۔ صرف یہ بتایا ہے کہ نماز کے وقت وضو کرلو، غسل کرلو، مختلف مقامات میں مندرجہ ذیل امور مذکور ہیں۔ قیام، رکوع، سجود، قرأت قرآن، تسبیح، حمد، ایک جگہ صلاۃ خوف میں جماعت کا ذکر ہے۔ وہ بھی ضمناً۔ ایک جگہ یہ بھی بتایا ہے: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ ❸ (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) اور صلاۃ

---

❶ الجمعة: ۹، المائدة: ۵۸

❷ لاؤڈ سپیکر کے استعمال کی دلیل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم تو خواب میں حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کو حاصل ہوئی تھی۔ لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اذان دینے کے لیے نہیں کہا تھا، بلکہ فرمایا: بلال کو یہ کلمات بتاؤ، تاکہ وہ اذان دے، کیونکہ اس کی آواز تم سے زیادہ بلند ہے۔ سنن أبي داود (۴۹۹۔ ابن ماجه (۷۰۶) لہٰذا جس طرح بھی اذان کی آواز بلند ہو، وہ آلہ مقصود شرعی ہے۔ والله أعلم!

❸ البقرة: ۴۳

خوف میں ضمناً اس چیز کا ذکر ہے کہ جب سجدہ کر لیں، تو چلے جائیں [1] یعنی سجدے پر نماز ختم ہو جاتی ہے۔ مگر کہیں یہ ذکر نہیں کیا کہ نماز میں قیام اور رکوع ہونا چاہیے۔ صرف قیام کا ذکر ہے اور قیام میں قرآن پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔ نہ ابتداء میں تکبیر کا ذکر ہے۔ نہ اخیر میں سلام کا ذکر ہے، مگر حدیث میں رکعت کی ترتیب اس طرح ہے:

پہلے تکبیر تحریمہ۔ منہ قبلہ کی طرف ہونا چاہیے۔ پھر دعاء استفتاح مسنون اور مستحب ہے۔ پھر فاتحہ لازمی ہے اور اس کے بعد سورت کا جوڑ بھی باقی ہے۔ پھر تکبیر کہہ کر رکوع کیا جاتا ہے۔ رکوع میں ہاتھ گھٹنوں پر ہوتے ہیں۔ پھر سر اٹھاتا ہوا "سمع الله لمن حمده" کہے، پھر "ربنا لك الحمد" کہے، پھر سجدہ میں جاتا ہوا "الله أكبر" کہے اور سجدہ میں "سبحان ربي الأعلى" پڑھے، پھر "الله أكبر" کہتا ہوا بیٹھ جائے۔ دعا پڑھ کر پھر دوسرا سجدہ تکبیر کے ساتھ کرے اور سابق تسبیح پڑھے۔ پھر تکبیر کے ساتھ کھڑا ہو جائے۔ یہ ترکیب ہے نماز کی۔

حدیث میں اسی طرح بعض نمازوں میں تین رکعت اور بعض نمازوں میں دو اور بعض میں چار ہیں۔ نماز تکبیر سے شروع اور سلام پر ختم ہوتی ہے۔

اب آپ ہی بتائیں کہ یہ نماز جس میں قرآن کے منتشر اجزاء کو جمع کیا گیا ہے اور خاص ترتیب رکھی گئی ہے۔ پھر "الله أكبر" کو بار بار دہرایا گیا۔ قبلہ رو ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے، حالانکہ قرآن مجید میں قبلہ رو ہونا نماز کے لیے کوئی شرط نہیں۔ بلکہ قبلہ کا مسئلہ ایک فروعی قرار دیا گیا ہے اور اس کو نیکی کی فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے اور جماعت کا صرف ایک جگہ ضمناً ذکر ہے اور ایک جگہ رکوع میں رکوع کرنے والوں کے ساتھ شمولیت کا ذکر ہے۔

اب یہ بتائیے کہ آج کل زمانہ کے اقتضاآت کیا ہیں کہ نماز میں قرآنی امور سے زائد میں تبدیلی کی جائے اور صف بندی کی کیا صورت ہونی چاہیے۔ عورت مرد اکٹھی

[1] النساء:١٠٢

نماز پڑھیں یا الگ الگ۔ اس کی دلیل اور زمانے کے اقتضاآت کی بناء پر مخلوط تعلیم کی طرح مساوات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کھلے طور پر اپنا عندیہ بیان کریں، ورنہ ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہوں گے کہ آپ صرف تبدیلی تبدیلی کا لفظ گمراہ کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، اگر سارے اسلام میں آپ کو دو چار باتیں ایسی ہاتھ آ گئیں کہ آپ کی عقل وہاں شل ہوگئی۔ آپ اس بناء پر ان کو زمانہ کے اقتضاآت کے مطابق نہیں سمجھتے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ تمام دین کو خراب کرنے کے لیے آپ اٹھ کھڑے ہوں۔ آپ کو تعمیری کام کرنا چاہیے، نہ تخریبی!

پانچویں مثال

قرآن مجید نے ''نکاح'' کے متعلق کوئی ذکر نہیں کیا۔ صرف یہ بتایا ہے کہ ﴿مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ﴾ پانی گرانا، زنا کرنا، یہ مقصد نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ اپنے آپ کو بچانے محفوظ رکھنے کے لیے عورت کو قبضے میں لائے، محرمات سے نہ ہو۔ مال لے کر اس کی تلاش کرے، مگر اس کے سوا اور کوئی شرط بیان نہیں کی۔

حدیث میں ہے کہ عورت کے ولی کی ضرورت ہے۔ اگر ولی اور عورت میں اختلاف ہو، تو حکومت کی طرف رجوع کیا جائے، مگر ولی عورت کو مجبور نہیں کر سکتا اور کم از کم دو گواہ ہونے چاہیے۔ دونوں راضی ہوں۔ ایجاب و قبول سے نکاح ہو سکتا ہے۔ اب قرآن و حدیث میں جو فرق ہے۔ وہ یہی ہے کہ قرآن ولی کو نکاح کی شرط قرار نہیں دیتا۔ نہ گواہوں کا ذکر ہے۔ صرف جبر سے روکتا ہے۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت دائمی تعلق قائم کرنے کے لیے جمع ہو جائیں اور ان میں کوئی ایجاب و قبول نہ ہو۔ نہ گواہ ہوں، تو قرآن کے بیان کے مطابق آپ اس کو کیا کہیں گے اور حدیثوں کو وقتی کہنے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہوگی؟ بلکہ قرآن میں نکاح کے دائمی ہونے کا بھی صراحتاً ذکر نہیں۔ صرف حدیث میں بیان ہے۔ آپ کس طرح ترمیم کریں گے؟

یہ چند مثالیں غور و فکر کے لیے ہیں، تاکہ حدیثی و قرآنی مسائل میں دوام اور عدم دوام کی صورت پر غور کیا جائے۔

عبادت اور معاملات میں فرق

لکھتے ہیں:

''اسلامی نظام میں عبادات کا تعلق براہ راست معاملات سے ہے۔ عبدیت (عبودیت عبادت) کے معنی ہی قوانین خداوندی کی اطاعت اور محکومی ہے۔ یہ تصور کہ عبادت کا مفہوم خدا کی پرستش (پوجا پاٹ) ہے۔ مذہب کا پیدا کردہ ہے، دین کا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ بات ''مذہب پرست'' لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی کہ ''عبادت'' کس طرح معاملات کی دنیا میں داخل الذکر ہے......

یہی وہ الجھن تھی، جسے قوم شعیب نے حضرت شعیب کے سامنے اس تنقیدی انداز میں پیش کیا، جب کہا تھا:

﴿قَالُوا يٰشُعَيْبُ أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيْ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [1]

''انہوں نے کہا کہ اے شعیب! کیا تیری صلوۃ تجھے یہ بھی حکم دیتی ہے کہ ہم ان چیزوں کو چھوڑ دیں، جن کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے اور ہم اپنا مال و دولت اپنی مرضی کے مطابق خرچ نہ کریں۔''

وہ سمجھتے تھے کہ نماز ایک عبادت ہے، یعنی خدا کی پرستش۔ اسے اس بات سے کیا تعلق کہ ہم اپنا معاشی نظام کس قسم کا قائم کرتے ہیں۔ عبادات کو معاملات سے کیا واسطہ؟ (مقام حدیث: ۱/ ۴۱۷-۴۱۸)

عبارت مذکورہ میں چند باتیں ذکر کی گئی ہیں:

---

[1] هود: ۸۷

① عبادت کا تعلق براہ راست معاملات سے بھی ہے۔
② کیونکہ عبد، عبودیت، عبادت کے معنی میں قوانین خداوندی کی اطاعت اور محکومی کے ہے۔
③ یہ تصور کہ عبادت کا مفہوم خدا کی پرستش (پوجا پاٹ) ہے، مذہب کا پیدا کردہ ہے، دین کا نہیں۔
④ قوم شعیب نے جو حضرت شعیب کو کہا کہ ''تیری صلوۃ تجھے......'' الخ، ان کا مطلب یہی تھا کہ نماز ایک عبادت ہے، یعنی خدا کی پرستش، اسے اس بات سے کیا تعلق کہ ہم اپنا معاشی نظام کس قسم کا قائم کرتے ہیں۔ عبادات کو معاملات سے کیا واسطہ؟

یہ تمام باتیں ایک ہی غلطی کا نتیجہ ہیں کہ عبادت کا مفہوم غلط سمجھ کر قوم شعیب کی کلام کی توجیہ اس کے مطابق کی ہے۔

عبادت کا مفہوم

" والعبدية والعبودية والعبودة و العبادة الطاعة" (قاموس ۱/۳۱)

''عبدیت، عبودیت، عبودت اور عبادت ''طاعت'' کو کہتے ہیں۔''

" والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، و منه ثوب ذو عبدة، إذا كان في غاية الصفاقة و قوة النسج ، ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى لأنه المنعم فكان حقيقا بأقصى غاية الخضوع"

''عبادت انتہائی عاجزی اور ذلت کا نام ہے۔ کپڑے کو جب اچھا بنا ہو اور گاڑھا ہو، تو اس کو "عبدة" والا کپڑا کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عبادت صرف اللہ تعالیٰ

کے آگے خضوع کرنے کا نام ہے، کیونکہ تمام نعمتوں کا وہی مولیٰ ہے، اس لیے اس لائق ہے کہ انتہائی خضوع اس کے آگے کیا جائے۔'' (الکشاف: ٤٩)

"قال الراغب : العبودية إظهار التذلل ، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل" [1] (حاشیہ کشاف للسید الشریف الجرجانی)

''راغب نے قرآن کی لغات میں کہا ہے کہ عبودیت عاجزی کے ظاہر کرنے کو کہتے ہیں اور عبادت کا درجہ اس سے اونچا ہے، کیونکہ عبادت انتہا درجہ کی عاجزی کو کہتے ہیں۔''

"والعبادة تجمع أصلين:غاية الحب بغاية الذل والخضوع" [2]

''عبادت میں دو چیزیں ہوتی ہیں: ایک کمال محبت، دوسری ذلت اور عاجزی''

صاحب قاموس نے جو عبادت کا معنی کیا ہے، وہ پورا معنی نہیں۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح کوئی شخص بنفشہ کے متعلق کہے کہ وہ ایک بوٹی ہے۔ اس سے بنفشہ کی پوری واقفیت نہیں ہوتی۔

جو تعریف صاحب کشاف اور راغب رحمہ اللہ نے کی ہے، اس میں قاموس والے معنی سے کچھ زیادہ واقفیت ہوتی ہے۔ ذلت کا لفظ یا اس کا ہم معنی لفظ سب نے لیا ہے۔ اور ذلت کے ساتھ انتہا کا لفظ بھی بڑھایا ہے، یعنی انتہائی ذلت کو ''عبادت'' کہتے ہیں، جس ذلت سے بڑھ کر ذلت نہ ہو۔ جس خضوع سے بڑھ کر خضوع نہ ہو۔ جس پستی سے بڑھ کر کوئی پستی نہ ہو، اس کو عبادت کہتے ہیں۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے اس کے ساتھ انتہائی محبت کو بھی بڑھایا ہے، یعنی انتہائی خضوع کا نام عبادت نہیں، بلکہ ساتھ ساتھ انتہائی محبت کا ہونا بھی ضروری ہے، اگر انتہائی محبت نہ ہو، تو صرف عاجزی

[1] مفردات القرآن: ٩٣٨

[2] مدارج السالکین لابن القیم: ١/ ٧٤

اور خضوع کو عبادت نہیں کہتے۔

شاہ ولی اللہ نے اس پر اور اضافہ کیا ہے کہ:

''صرف انتہائی تذلل اور انتہائی خضوع عبادت کے لیے کافی نہیں، کیونکہ سجدہ بظاہر پرلے درجہ کی ذلت ہے۔ اس سے بڑھ کر ظاہری افعال میں کوئی خضوع کا درجہ نہیں، پھر بھی مجرد سجدہ خواہ تعظیم کے لیے ہو، عبادت نہیں۔ اس لیے انتہائی خضوع کا تعلق صرف ظاہری افعال سے نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس کے لیے دل کی کیفیت کا شمول ضروری ہے اور اسی وجہ سے ایک ظاہری خضوع خواہ کسی مرتبے میں ہو، قیام ہو، رکوع ہو، سجدہ ہو، جب اس میں وہ قلبی کیفیت شامل ہوگی، تو وہ انتہائی خضوع بن جائے گا۔ وہ کیفیت یہ ہے کہ جس کے آگے عاجزی اور خضوع کر رہا ہے، اس کو غیبی طور پر مشکل کشا اور حاجت روا سمجھے، یعنی یہ خیال کرے کہ عالم اسباب سے بالاتر قوت کی وجہ سے یا اپنی قہری شفاعت کی وجہ سے میری حاجت پوری کرسکتا ہے، یا اس میں کوئی خاص خدائی صفت کا اعتقاد کرتا ہو۔ اس کے آگے خضوع و تذلل کرے۔''

مندرجہ ذیل مثالوں سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے:

① ایک شخص کسی کے آگے اس لیے جھکتا یا عاجزانہ شکل میں کھڑا ہوتا یا سجدہ کرتا ہے کہ اس کی قوت اسباب سے بالاتر ہے۔ یہ میری مشکل دور یا حاجت پوری کرے گا، تو اس کے اس جھکنے یا کھڑا ہونے یا سجدہ یا مدح و ثنا یا نذر و نیاز ادا کرنے یا رونے اور فریاد کرنے کو ''عبادت'' کہیں گے۔

② ایک شخص مذکورہ بالا کام اس لیے کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے زبردستی منوا سکتا ہے، اس کی شفاعت رد نہیں ہوسکتی، اللہ کو ماننے سے چارہ نہیں۔ تو اس کے یہ کام جن کا ذکر ہوا، سب ''عبادت'' کہلائیں گے۔

③ ایک شخص مذکورہ بالا کام یا اطاعت اس بناء پر کرتا ہے کہ اس میں خدائی صفات ہیں یا ان میں سے کوئی ایک صفت ہے، مثلاً یہ اعتقاد رکھنا کہ اس کو شریعت بنانے کا حق ہے یا اس کا حکم جہاں میں نافذ ہے، تو اس اعتقاد کے ساتھ اطاعت اور مذکورہ بالا کام سب ''عبادت'' کہلائیں گے۔

یہ اعتقاد جس کا ذکر ہوا، نہ پایا جائے تو کوئی خضوع انتہائی درجہ کا نہیں ہوتا۔ پس اعتقاد مذکور کا ہونا عبادت کے پائے جانے کے لیے ضروری ہے۔

اطاعت اور عبادت میں فرق

صرف اطاعت (جس میں مذکورہ بالا اعتقاد نہ ہو) کو عبادت نہیں کہتے۔ کیونکہ قرآن مجید نے جابجا اپنے سوا دوسروں کی اطاعت کا حکم دیا ہے (اگرچہ دوسروں کی اطاعت میں یہ شرط ہے کہ اس میں اللہ کی نافرمانی نہ ہو، جیسے اولی الامر کی اطاعت کا حکم قرآن میں موجود ہے) مگر ان کی عبادت کی ممانعت ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں فرمایا کہ اللہ کی عبادت کرو، اور رسول کی عبادت اور اولی الامر کی کرو، بلکہ عبادت کے متعلق یہی فرمایا ہے کہ:

﴿ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾[1]

''اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔''

اس واسطے جو ''قاموس'' میں عبادت کا معنی ''طاعت'' کا کیا ہے۔ وہ عبادت کا پورا معنی نہیں، بلکہ اس کے پورے معنی کا کچھ حصہ ہے۔ پس کسی طاعت یا خضوع کے عبادت بننے کے لیے اعتقاد مذکور کا ہونا ضروری ہے۔ مجرد خضوع اور طاعت عبادت نہیں، طاعت بھی بعض حالات میں خضوع کے لیے ہوتی ہے، مگر پھر بھی وہ عبادت

---

[1] بني إسرائيل :۲۳

نہیں کہلاتی، جیسا کہ والدین کی طاعت محض ان کے احترام کے لیے ہے۔ یہ اطاعت اگر چہ خضوع ہے، مگر عبادت نہیں، کیونکہ مجرد تذلل اور خضوع کو عبادت نہیں کہتے، بلکہ اس میں یہ ضروری ہے کہ تذلل اور خضوع انتہائی درجہ کا ہو اور کسی خضوع کا انتہائی درجہ کا ہونا، اعتقاد مذکور کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اطاعت کی اقسام

درحقیقت طاعت کی تین قسمیں ہیں:

1. وہ اطاعت جو صرف معاہدہ کی بناء پر ہو، جیسے مزدور اور کارخانہ دار، یا مزدور اور مالک جب ان دونوں کے درمیان محنت اور اس کی اجرت کا معاہدہ ہو جائے، تو اب مزدور کو مالک کی اطاعت کرنی پڑتی ہے، اگر چہ عبادت نہیں، کیونکہ یہ طاعت عاجزی نہیں نہ خضوع ہے، بلکہ محنت اور اجرت کا آپس میں تبادلہ ہے۔
2. طاعت خضوع کی صورت میں ہو، جیسے والدین کی اطاعت یا استاد کی طاعت یا کسی محسن کی اس کے احسان کے بدلہ میں اطاعت۔ یہ طاعت خضوع تو ہے، مگر یہ بھی عبادت نہیں، کیونکہ انتہائی خضوع نہیں۔
3. وہ اطاعت جو باوجود خضوع اور تذلل کے اعتقاد مذکور کے ساتھ ہو، تو عبادت ہے۔

شبہات کا ازالہ

جب عبادت کا معنی واضح ہوگیا، تو اب امور مذکورہ کا نمبروار ذکر کر کے اس پر کچھ لکھتے ہیں۔

عبادت کا معاملات سے تعلق

① ''عبادت کا تعلق براہ راست معاملات سے ہے۔''

جب ہم واضح کر چکے ہیں کہ اصل میں عبادت اس انتہائی خضوع کا نام ہے،

جس میں ایک خاص اعتقاد کی ضرورت ہے، پس عبادت کا معاملات کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہوگا اور قرآن مجید نے بھی معاملات کو عبادت سے الگ ذکر کیا ہے:

﴿ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ○ مَا أُرِيْدُ مِنْهُمْ مِنْ رِّزْقٍ وَّ مَا أُرِيْدُ أَنْ يُّطْعِمُوْنَ ﴾ ❶

''میں نے جن اور انسان کو صرف عبادت کے لیے بنایا ہے۔ میں نے ان کو روزی کمانے (یعنی ذرائع معیشت، صنعت، حرفت کاشتکاری، تجارت اور ملازمت) کے لیے نہیں بنایا اور نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔''

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ معاملات حقیقت میں عبادت نہیں، بلکہ عبادت ایک اور چیز ہے، جو معاملات میں بھی داخل ہو جاتی ہے۔ بحث اس امر میں ہے کہ عبادت کا تعلق براہ راست معاملات سے ہے یا نہیں؟ پس صحیح بات یہی ہے کہ عبادت کا تعلق براہ راست معاملات سے نہیں، بخلاف ان تعظیمی امور کے جن کو نماز، حج، روزہ، زکوٰۃ، ذکر، اذکار وغیرہ کہتے ہیں۔ یہ امور براہ راست عبادت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان امور میں ریا ہو، تو یہ باطل ہو جاتے ہیں، کیونکہ عبادت میں اخلاص کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عبادت کسی دنیوی منفعت کو ملحوظ رکھ کر کی جائے، تو بھی وہ باطل ہو جاتی ہے بخلاف معاملات کے، اگر بیع، تجارت اور کاشتکاری میں کوئی شخص صرف مفاد دنیوی کا لحاظ رکھے، تو یہ چیزیں باطل نہیں ہوتیں۔ ان دنیوی معاملات میں عبادت ایک عارضی چیز ہے۔ یعنی ان باتوں کا اصل اور ہے اور عبادت ان میں عارضی ہے۔ عبادت ان میں اس طرح عارضی ہوتی ہے کہ ان میں حلال و حرام کا خیال رکھا جائے۔ اس امر کا خیال رکھنا کہ یہ حلال ہے یا حرام۔ یہ بات ان میں عبادت ہے اور ان کو دنیوی مفاد کی بناء پر کرنا اور طرح طرح کی جدتوں سے عقل سے [illegible] کرنا عبادت نہیں، بلکہ دنیوی مشغلہ ہے۔

❶ [illegible]

عبادت کا معنی

② یہ کہنا کہ ''عبد،عبودیت ،عبادت کے معنی میں قانون خداوندی کی اطاعت اور محکومی ہے'' عبادت کا پورا معنی نہیں۔ کیونکہ غیر اللہ کی عبادت ہمیشہ منع رہی ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے:

﴿ وَ اسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ آلِهَةً يُّعْبَدُوْنَ﴾ ❶

''پہلے رسولوں سے پوچھو۔ کیا ہم نے رحمٰن کے سوا ایسے خدا بنائے تھے، جن کی عبادت کی جائے۔''

اور ''اطاعت ''غیر اللہ کے لیے ثابت ہے۔ جبرائیل کے متعلق ﴿ مُطَاعٍ ثَمَّ......﴾ ❷ وارد ہوا ہے۔ عالم ملکوت میں اس کی اطاعت ہوتی ہے اور رسولوں کے متعلق فرمایا ہے:

﴿ وَ مَا اَرْسَلْنَا مِن رَّسُوْلٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾(نساء: ٦٤)

''ہم نے جو رسول بھیجا، اس کی اطاعت کا حکم دیا۔''

پس ثابت ہوا کہ ''اطاعت''عبادت کی پوری حقیقت نہیں، بلکہ طاعت کے عبادت بننے کے لیے اور باتوں کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ ان قیود کی بناء پر طاعت کبھی عبادت ہوتی ہے، اگر ان قیود پر مشتمل ہو، ورنہ طاعت عبادت نہیں ہوتی۔

عبادت کی حقیقت

③ یہ کہنا کہ ''یہ تصور کہ عبادت کا مفہوم خدا کی پرستش (پوجا پاٹ) ہے۔ مذہب کا

❶ الزخرف: ٤٥ (مؤلف)

❷ التکویر: ٢١

پیدا کردہ ہے۔ دین کا نہیں۔'' بے حقیقت ہے، کیونکہ عبادت کا دینی مفہوم جس کا ذکر ہو چکا ہے، جس طرح بعض طاعت پر صادق آتا ہے۔ اسی طرح پرستش (پوجا پاٹ) پر بھی صادق آتا ہے، بلکہ طاعت بھی اسی وقت عبادت بنتی ہے، جب پرستش کے حکم میں داخل ہوجائے۔ ہر طاعت عبادت نہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بلکہ طاعت اس وقت عبادت کہلاتی ہے، جب خضوع اور تذلل کے لیے ہو۔ اس اعتقاد کو لیے ہوئے، جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اس وقت طاعت پرستش (پوجا پاٹ) بن جاتی ہے۔ پس عبادت کی حقیقت پرستش ہوئی، نہ مطلق طاعت۔

قوم شعیب علیہ السلام کا جواب

④ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ معاملات حقیقت میں عبادت نہیں، بلکہ عبادت ان میں حلال و حرام کے خیال سے پیدا ہوئی ہے۔ تو قوم شعیب نے جو کلام حضرت شعیب سے کیا تھا، اس کا یہ مطلب نہیں ''نماز ایک عبادت ہے۔ اس کا معاشی نظام سے کیا تعلق'' بلکہ یہ کلمہ انہوں نے بطور استہزاء کہا تھا۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ تم نماز پڑھتے ہو، کیا نماز تم کو یہ سکھلاتی ہے کہ ہم غیر اللہ کی پرستش چھوڑ دیں اور اپنے مالوں میں حسب منشا تصرف نہ کریں۔ تم بڑے حلم والے اور ہدایت یافتہ۔ ان کو نمازی، حلم والا اور ہدایت یافتہ بطور استہزاء کہتے تھے۔ کیونکہ ان کے ہاں غیر اللہ کی عبادت عین ایمان تھا اور مالوں میں حسب منشا تصرف عین عقل مندی، پس اس نیک اور عقل مندی کے کام سے روکنا برا ہے۔ یعنی تم نمازی بن کر ایسا برا کام کرتے ہو، کیونکہ ان کے نزدیک غیر اللہ کی عبادت کو چھوڑنا برا تھا۔ اسی طرح مالوں میں نفع حاصل نہ کرنا بھی برا کام تھا۔ یہ اسی طرح ہے، جیسے کسی نیک نمازی سے کوئی چوری یا بدکاری کا کام ہوجائے،

تو ملامت کرنے والے لوگ اس طرح کہیں: کیا تم کو نماز چوری سکھاتی ہے، یا بدکاری کا حکم دیتی ہے؟ اگر حقیقت حال میں غور کیا جائے تو اصل بات یہی تھی جس کا وہ انکار کرتے تھے۔ یعنی نماز واقعی برے کاموں سے روکتی ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

﴿ إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ ❶

''بے شک نماز بے حیائی اور منکر سے روکتی ہے۔''

مگر شعیب کی قوم ان امور کو منکر خیال نہیں کرتی، بلکہ ان کے ہاں یہ کام معروف (نیکی) میں داخل تھے، اس لیے الزام دیتے تھے۔

پھر قوم شعیب نے تو صرف ''صلاۃ'' کا ذکر کیا ہے، جو عبادت کا ایک فرد ہے۔ صرف یہی عبادت نہیں۔ جیسے انسان حیوان کا فرد ہے، عین حیوان نہیں۔ پس نماز سے مراد صرف عبادت نہیں اور عبادت کے متعلق قوم شعیب کے خیال کی اپنی طرف سے ترجمانی کرنا کہ ''ان کے نزدیک عبادت کا تعلق معاملات سے کوئی نہیں تھا اور ان کا یہ خیال غلط تھا'' یہ سب بے دلیل ہونے کی وجہ سے قرآن مجید کی تحریف ہے، تفسیر نہیں۔

بالفرض اگر نماز کا معاملات سے تعلق نہ ہو، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق عبادت کا بھی معاملات سے تعلق نہ ہو، کیونکہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی۔

پھر کفار کے ہاں تو لہو ولعب دین اور سیٹی اور تالیاں بجانا نماز تھا:

﴿ وَ مَا كَانَ صَلٰوتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَّ تَصْدِيَةً ﴾ ❷

❶ العنكبوت: ٤٥

❷ الأنفال: ٣٥

''بیت کے پاس کفار کی نماز صرف سیٹی اور تالیاں بجانا تھا۔''

﴿ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَّ لَعِبًا﴾ [1]

''کفار نے اپنا دین شغل اور کھیل کو بنا رکھا ہے۔''

پھر تعلق یا عدم تعلق کی بحث میں الجھنے کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ معنی بالکل واضح ہے کہ نمازی ہو کر برے کام کی ترغیب دیتے ہو، گویا تم کو یہ نماز برا کام سکھاتی ہے۔

---

[1] الأعراف: ٧٠

تفسیر بالروایت پر منکرین حدیث کے اعتراضات اور ان کے جوابات

قرآن مجید اور حدیث کا تعلق ہم بیان کر چکے ہیں اور حدیث کے علوم کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب سے نقل کر چکے ہیں کہ:

''حدیث کا ایک علم، علم تفسیر اور علم استنباط ہے۔''❶

علم تفسیر اور علم استنباط میں یہ فرق ہے کہ علم تفسیر میں قرآن کا بیان ہوتا ہے، جس سے قرآن کا مطلب واضح ہو جاتا ہے اور علم استنباط میں قران سے مسائل اخذ کرنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے۔

احادیث میں تفسیر کی صورتیں

مرفوع روایت میں قرآن مجید کی تفسیر دو صورتوں میں ہے:

① ایک صورت یہ ہے کہ قرآن کے مسائل کی وضاحت ہو، یعنی عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید، خاص کو عام بنانا اور مقید کا حکم مطلق میں لے جانا اور قرآن کے ان الفاظ کی تشریح جو اصل معنی سے نقل ہو کر دوسرے شرعی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ اور بعض احکام کے شرائط، مانع اور اسباب کا بیان ہو۔ اس صورت میں حدیث کا اکثر حصہ قرآن کی تفسیر ہے۔ احکام کی اکثر حدیثیں اسی قسم کی

❶ خیر کثیر: ۲۹۲

ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے: ''جب نماز کے لیے کھڑے ہوتو اپنا منہ اور ہاتھ دھولیا کرو۔ سر کا مسح کرو۔ پاؤں کوٹخنوں تک۔'' ❶ حدیث میں اس کی تفسیر اس طرح ہے کہ منہ دھونے سے پہلے نیت کرے۔ اور بسم اللہ پڑھے۔ پہلے دونوں ہتھیلیوں کو دھوئے۔ پھر کلی کرے اور ناک میں پانی ڈال کر صاف کرے۔ پھر منہ دھوئے۔ پھر ہاتھ کہنیوں سمیت دھوئے۔ پھر پانی لے کر سر کا مسح کرے اور ساتھ ہی کان کے اندر باہر کا بھی مسح کرے۔ پھر ٹخنوں تک پاؤں دھوئے۔ یہ سب کام کم از کم ایک بار اور زیادہ سے زیادہ تین بار کرے۔ یہی حال نماز، روزے، حج، زکوٰۃ، نکاح، بیع وغیرہ کا ہے۔ قرآن میں جو مطلق حکم تھا، اس کی تقیید حدیث میں ہے۔ "صلوٰۃ" جولغوی معنی سے منتقل ہوکر دوسرے معنی میں از روئے شریعت مستعمل ہے، اس شرعی معنی کی تفصیل حدیث میں ہے۔ یہی اس کی تفسیر اور بیان ہے۔

اور بعض علماء نے جو دعویٰ کیا ہے کہ "صلاۃ" کی تمام حدیثیں قرآن ہی سے مستنبط ہیں۔ اس استنباط سے مراد ان کی وحی باطنی ہے، جیسا کہ ہم اس کا مفصل بیان کر چکے ہیں۔ ❷

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ میں اشتراک وغیرہ کی بناء پر کچھ ابہام ہو، تو اس کی وضاحت کرنا یا لغت میں غرابت ہو، تو اس کی تشریح کرنا۔ یا کسی آیت کا شان نزول بیان کرنا یا کسی آیت میں کسی واقعہ کی طرف اشارہ ہو، تو اس کا ذکر کرنا۔ کسی مبہم کی تعیین کرنا۔ اگرچہ اس میں بعض چیزیں ایسی ہیں کہ قرآن فہمی اس پر موقوف نہیں، مگر ان میں بعض

---

❶ المائدۃ:٦

❷ خیر کثیر:٢٩١

چیزیں ایسی ہیں کہ قرآن کا مطلب ان کے بغیر واضح نہیں ہوتا۔

اگر پہلی صورت کو تفسیر میں شامل کیا جائے، تو احادیث میں تفسیر کا حصہ بہت ہو جاتا ہے، اگر صرف دوسری قسم کو تفسیر میں داخل کیا جائے، تو اس صورت میں مرفوع روایت کا حصہ بہت کم ہو جاتا ہے، پھر دوسرے اور پہلے حصہ میں اکثر وہ حدیثیں بھی آ جاتی ہیں، جن کا صرف آیت سے ایک قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ اور عام طور پر دوسری قسم کی حدیثوں کو بھی محدثین "کتاب التفسیر" میں نقل کرتے ہیں۔ مجموعہ قرآن کے لحاظ سے بہت تھوڑی آیتوں کی تفسیر وارد ہے۔

تفسیر کی اقسام

اگر کسی آیت کی تفسیر آنحضرت ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہو جائے، تو وہ سب پر مقدم ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے بہتر کوئی شخص قرآن کو نہیں سمجھ سکتا۔ اگر رسول اللہ ﷺ سے کسی آیت کی تفسیر ثابت نہ ہو، پھر اگر صحابہ سے ثابت ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں:

1. ایسے الفاظ کی تفسیر ہو جن میں لغوی معنی چھوڑ کر ایک شرعی معنی لیا گیا ہو، تو اس صورت میں وہ تفسیر حجت ہے۔
2. اگر ایسے الفاظ ہیں جو اپنے لغوی معنی میں مستعمل ہیں، تو اس صورت میں وہ تفسیر اہل لغت کی تفسیر سے اعلیٰ درجہ کی مانی جائے گی۔ بشرطیکہ اتفاقی ہو، ورنہ اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے گا، جس معنی کی تائید لغت سے ہوتی ہو، اس کو ترجیح ہوگی۔ اس کے بعد معانی و بیان اور دیگر علوم عربیہ سے قرآن کی تفسیر کی جائے گی، ان میں سے کسی کو بھی تفسیر بالرائے نہیں کہا جائے گا۔ اگر اس کو

"تفسیر بالروایت" کہا جائے، تو بجا ہے۔ ❶

اگر تفسیر صرف مرفوع حدیث کا نام رکھا جائے، تو صحابہ، تابعین اور اہل لغت و دیگر علوم عربیہ کی مدد سے جو تفسیر کی جائے گی، وہ تفسیر بالدرایت اور تفسیر بالرأی کے درمیان واسطہ ہوگی اور تفسیر بالرأی حرام ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:

((من قال في القران برأيه فليتبوأ مقعده من النار)) (مشكوة) ❷

"جو قرآن میں اپنی رائے سے بات کرے، وہ اپنا ٹھکانہ آگ میں بنائے۔"

تفسیر کی وہ روایتیں جو بخاری و مسلم میں ہیں یا جن کو ائمہ نے صحیح کہا ہے۔ ان سے استشہاد کرنا درست ہے۔ امام احمد بن حنبل سے جو یہ مروی ہے کہ تفسیری حدیثیں ضعیف یا موضوع ہیں ❸ ان کی مراد اس سے ان مذکورہ روایات سے ایسی روایتیں

---

❶ البرهان في علوم القرآن:٢/١٧٢، الإتقان:٢/٤٨٣، مناهل العرفان: ٢/١١ قرآن مجید کی جو تفسیر صحابہ کرام سے مروی ہے، اگر اس کا تعلق کسی آیت کے سبب نزول سے ہو، یا صحابی کی تفسیر میں رائے اور اجتہاد کا دخل نہ ہو، تو وہ مسند اور مرفوع کے حکم میں ہے، جو قابل حجت ہے، اگر تفسیر میں کسی شرعی مسئلہ کا بیان ہو، جس میں اجتہاد کا احتمال ہو، یا کسی صحابی کی عمومی تفسیر ہو، تو وہ موقوف ہوگی، اسے حکما مرفوع نہیں کہا جا سکتا۔(معرفة علوم الحديث: ٥٩، علوم الحديث لابن الصلاح:٢٨، النكت للزركشي:١/٤٣٤، الشذا الفياح: ١/١٤٤، المقنع:١٢٧، المنهل الروي :٤١، فتح المغيث :١/١٣٠، تدريب الراوي:١/١٩٢، توضيح الأفكار:١/٢٨٠، توجيه النظر:١/٣٩٧۔

❷ سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب الذى يفسر القرآن برأيه،رقم الحديث (٢٩٥١) ،مشكوة المصابيح:١/٥٠ (٢٣٤)، اس کی سند میں " عبد الأعلى بن عامر الثعلبي"ضعیف ہے، اسے امام احمد، ابو زرعہ نے "ضعیف" اور امام نسائی نے "ليس بذاك القوي" اور حافظ ذہبی نے "لین" قرار دیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: سعید بن جبیر سے "منكر الحديث" ہے اور مذکور سند میں سعید بن جبیر سے روایت کر رہا ہے۔ (الجرح والتعديل :٦/٢٥ (١٣٤) ، المجروحين لابن حبان:٢/١٥٥ (٧٧٢) الضعفاء والمتروكون للنسائي:٦٩ (٣٨١)، الكاشف:١/٦١١ (٣٠٧٧)

❸ الجامع للخطيب:٢/١٦٢، (١٤٩٣)، كشف الخفاء:٢/٢٩٠، لسان الميزان: ١/١٢، الإتقان للسيوطي :٢/٤٧١، الفوائد المجموعة:٣١٥

مراد ہیں، جن کی سندوں میں ضعیف یا کوئی وضاع راوی ہو۔ ساری روایتیں مراد نہیں، کیونکہ ان کی اپنی کتاب "مسند أحمد" میں بھی تفسیری روایات موجود ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ میں نے اس کتاب میں مقبول اور مردود کے لیے ایک معیار بنایا ہے۔ [1] اگرچہ ان کے اس دعویٰ پر اعتراض ہوئے ہیں، مگر یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جب وہ خود ان تفسیری روایات کو جو ان کی کتاب میں درج ہیں، صحیح تسلیم کرتے ہیں، تو ان کے اس قول "تفسیری روایتیں ضعیف ہیں یا موضوع" کا مطلب وہی ہونا چاہیے، جو ہم نے بیان کیا ہے اور یہ حدیثیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہونی چاہئیں۔

اب ہم ان اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں، جو "مقام حدیث" میں منکرین نے کیے ہیں:

ابراہیم علیہ السلام کا احیاءِ موتی کا سوال

① ﴿ وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَ لٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ (۲/ ۲۶۰)

"اور جب کہا ابراہیم نے کہ اے میرے رب! مجھے دکھلا دے کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے۔ اللہ نے فرمایا کہ کیا تو ایمان نہیں لایا ہے۔ ابراہیم نے کہا کہ بے شک (میں ایمان لایا ہوں) لیکن چاہتا ہوں کہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔"

اس کی تفسیر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری میں یہ روایت درج کی گئی ہے کہ:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم ابراہیم سے زیادہ شک کرنے کا حق رکھتے

[1] خصائص مسند أحمد للمديني: ۱۳، التقييد والإيضاح: ۵۷، فتح المغيث: ۱/ ۸۹

ہیں۔ جبکہ انھوں نے کہا کہ اے رب! مجھے دکھلا دے کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے۔“ ❶

یہ روایت قرآن کے بھی خلاف ہے اور عقل کے بھی۔ کیونکہ قرآن نے حضرت ابراہیم کے ایمان کی تصریح کردی ہے اور وہ بھی ” بَلیٰ “ کے لفظ کے ساتھ، یعنی بے شک میں مومن ہوں اور ایمان نام ہے علم الیقین کا، جس میں:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ ❷

”مومن تو بس وہی ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر انھوں نے شک نہ کیا۔“

چہ جائیکہ حضرت ابراہیم جیسے اولوالعزم رسول کا ایمان اللہ کے مردوں کو زندہ کرنے پر جو بادشاہ سے اس مسئلہ پر بحث کر چکے تھے۔ جس کا ذکر اس سے پیشتر کی آیات میں ہے، ان کو اس کے اوپر علم الیقین اور ایمان کامل حاصل تھا۔ وہ چاہتے تھے صرف اطمینان اور عین الیقین نہ کہ کسی شک کا ازالہ۔ مگر یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ ابراہیم کو شک تھا اور عقل کے خلاف اس وجہ سے ہے کہ جب دنیا کے دو سب سے بڑے پیغمبروں میں سے ایک کو اللہ کی صفت احیاءِ اموات میں شک ہو اور دوسرا اپنے آپ کو ان سے بھی زیادہ کا حق دار سمجھے، تو پھر ایمان اور یقین کس کے اندر تلاش کیا جائے گا۔“ (مقام حدیث: ۲/ ۱۱۔ ۱۲)

جواب: اس حدیث سے شبہ کی وجہ خود ساختہ مطلب ہے۔ حالانکہ حدیث کے ایسے معانی بھی لیے جاسکتے ہیں کہ جن پر اعتراض وارد نہیں ہوتا:

❶ جب ہم کو شک نہیں، تو ابراہیم کو کیسے شک ہوسکتا تھا۔ یہ اسی طرح ہے، جیسے

---

❶ صحیح البخاري: کتاب التفسیر، باب﴿ وَ إِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى ﴾، رقم الحدیث (٤٢٦٣)، صحیح مسلم: کتاب الإیمان، باب زیادة طمأنینة القلب، رقم الحدیث (١٥١)

❷ الحجرات: ١٥

قرآن مجید میں ہے:

﴿ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾ [1]

''اگر رحمان کی اولاد ہوتی، تو میں سب سے پہلے اس کی عبادت کرتا۔''

مگر میرا عبادت نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ رحمان کی کوئی اولاد نہیں۔ اسی طرح اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہم ابراہیم سے شک کے زیادہ حق دار ہیں۔ جب ہم شک نہیں کرتے، تو ابراہیم نے کیسے شک کیا ہوگا۔

۲ شک کا تعلق دعا کی قبولیت سے ہے۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کا سوال اس بناء پر تھا کہ ان کو یقین ہوجائے کہ اللہ تعالیٰ میری دعا قبول کرلیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ مطلب کہ جب ابراہیم علیہ السلام کو دعا کی قبولیت میں شبہ ہوا، تو ہم کو کیسے یقین ہوسکتا ہے۔ اس لیے ہم بھی اپنی دعا و استجابت کا یقین نہیں رکھتے۔ اللہ چاہے تو قبول کرے، چاہے تو قبول نہ کرے۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے '' لأعلم أنك أجبت دعائي'' کہ مجھے یقین ہوجائے کہ تو نے میری دعا قبول کی۔ [2] (فتح الباري: ٣/٢٤٢)

۳ شک کا تعلق معین کیفیت کے ساتھ ہے کہ صرف حکم سے زندہ کرتا ہے یا اسباب کے واسطہ سے، اگر اسباب کے واسطہ سے زندہ کرتا ہے، تو وہ اسباب کیا ہیں، کس قسم اور یقین کا تعلق نفس زندہ کرنے کے ساتھ ہے، یعنی ابراہیم علیہ السلام کو احیاء موتیٰ (مردوں کو زندہ کرنے) پر اللہ تعالیٰ کے قادر ہونے کا تو یقین تھا، مگر اس کی کیفیت معینہ میں شک تھا، اسی واسطے زندہ کرنے کی کیفیت سے سوال کیا، نہ زندہ کرنے سے، پس حدیث کا ترجمہ یہ ہوا کہ'' ابراہیم علیہ السلام کو جس

---

[1] الزخرف: ٨١

[2] فتح الباري: ٦/٤١٢

امر میں شک تھا۔ ہم بھی اس میں شک رکھتے ہیں، بلکہ اس معاملہ میں ان سے زیادہ شک کے حقدار ہیں۔" وہ معاملہ کیفیتِ احیاء کا تھا، نہ نفس احیاء کا۔

بعض احوالِ آخرت کی تفسیر

② ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾

(۲۲/۱-۲)

"بے شک قیامت کا زلزلہ بڑی چیز ہے۔ جس دن تم اس کو دیکھو گے کہ اس دن ہر دودھ پلانے والی اپنے بچے کو جسے اس نے دودھ پلایا ہے، بھول جائے گی اور ہر حمل والی اپنا حمل جن دے گی۔"

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قیامت کا زلزلہ اس قدر ہولناک ہوگا کہ اس کو دیکھتے ہی دودھ پلانے والیاں اپنے بچوں کو بھول جائیں گی اور حمل والیوں کے حمل مارے خوف کے گر جائیں گے۔ لیکن اس کی تفسیر روایت میں یوں ہے کہ:

نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ عزوجل قیامت کے دن آدم سے کہے گا کہ تم اپنی ذریت میں سے جہنم کا حصہ نکالو، وہ کہیں گے کہ کس قدر؟ جواب ملے گا ایک ہزار میں سے ۹۹۹۔ اس وقت حمل والیوں کے حمل گر جائیں گے۔

یہ خلاصہ ہے بخاری کی روایت کا اور یہی ترمذی میں بھی ہے،❶ مگر یہ تفسیر

❶ صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب تفسير سورة الحج، رقم الحديث (٤٤٦٤)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب قوله: "يَقُول الله لآدم أخرج بعث النار" رقم الحديث(٢٢٢)، سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة الحج، رقم الحديث (٣١٦٨، ٣١٦٩)

قرآن کے بالکل منافی ہے، کیونکہ قرآن میں ذہول اور وضع حمل کی علت زلزلہ کی ہولناکی ہے اور اس روایت میں جہنم کا حصہ نکالنے کے حکم کی گرانی۔ قرآن میں اس کا وقت ہے: ﴿يوم ترونها﴾ جس دن تم زلزلہ کو دیکھو گے اور روایت میدان قیامت میں محاسبہ کا وقت اس کے لیے معین کرتی ہے، جہاں کسی زلزلہ کا ثبوت نہیں۔

پھر یہ میدان قیامت میں ہر قسم کے مؤنث جانداروں میں حمل کس وقت کے ہوں گے، جو گریں گے اور وہاں ان کے اسقاط حمل کی غرض و غایت کیا ہوگی؟ اس کو مجازاً محض شدت خوف کا استعارہ سمجھا جائے، تو جب حقیقی معنی بن سکتے ہیں، تو مجازی معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟

آیت سے ذہن جس طرف متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حالت دنیا میں نفخ صور اول کے وقت ہوگی۔ جب آسمان پھٹ جائے گا، ستارے ٹوٹ پڑیں گے۔ زمین میں بھونچال آئے گا اور شور برپا ہوگا۔ لیکن یہ روایت اس کو نفخ صور دوم کے بعد میدان قیامت کا حال قرار دیتی ہے، جو آیت کے سراسر خلاف ہے۔ اس لیے یہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہرگز نہیں ہوسکتا۔"

(مقام حدیث:۲/۱۲۔۱۴)

خلاصہءاعتراض

اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1 ...... آیت میں "نفخة أولى" کی حالت مندرج ہے اور حدیث اس کو "نفخة ثانية" کی طرف لے جاتی ہے۔

2 ...... "نفخة ثانية" میں تو حمل نہیں ہوں گے۔ اگر اس (اسقاط حمل وغیرہ) کو شدت خوف سے استعارہ قرار دو، تو یہ ممکن نہیں، کیونکہ مجازی معنی اس وقت

لیا جاتا ہے، جب حقیقی معنی نہ بن سکے۔

جواب

قرآن میں یہ تصریح نہیں کہ یہ زلزلہ "نفخة أولىٰ" کا ہے۔ ممکن ہے کہ اس سے مراد "نفخة ثانية" کے بعد جو ہولنا کی ہوگی، اس کو زلزلہ سے تعبیر کیا ہو، یا اس وقت بھی حقیقتاً زلزلہ آئے، جیسا کہ دوسری جگہ قرآن مجید میں ہے:

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَاO وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَاO وَ قَالَ الْإِنْسَانُ مَالَهَاO يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا O بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحٰى لَهَا O يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْO﴾ [1]

"جب زمین میں اس کا زلزلہ آئے گا اور زمین اپنے بوجھ باہر نکال دے گی اور انسان کہے گا اسے کیا ہوا۔ اس دن اپنی خبریں سنائے گی، کیونکہ اس کو اللہ نے حکم دیا ہے۔ اس دن لوگ مختلف حالتوں میں واپس ہوں گے"

ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ "نفخہ ثانیہ" کے بعد بھی تمام لوگوں کے سامنے ایک زلزلہ ہوگا۔ باقی رہا یہ سوال کہ "نفخۂ دوم" کے بعد حمل کہاں سے آئے گا۔ علماء نے اس کا جواب دو طرح سے دیا ہے:

1. جو عورت جس حالت میں مری ہوگی، اسی حالت میں اٹھائی جائے گی۔ اگر حمل کی حالت میں مری ہوگی، تو حمل کی حالت میں اٹھائی جائے گی۔ جب اس زلزلہ کا مشاہدہ کرے گی، تو زلزلہ کی ہولناکی سے اس کا حمل ساقط ہوجائے گا اور یہ زلزلہ اسی وقت آئے گا، جب اللہ تعالیٰ آدم کو حکم دیں گے کہ اپنی ذریت سے جہنم کا حصہ الگ کرو۔ اس آواز کی وحشت کا اثر جیسے لوگوں پر ہوگا، اسی طرح

---

[1] الزلزال: ۱-٦

زمین پر بھی ہوگا۔ لوگ اس آواز کی وحشت اور زلزلہ کی شدت سے گھبرا جائیں گے۔ حمل والیوں کے حمل گر جائیں گے۔

(۲) یہ شدت خوف سے کنایہ ہے، یعنی وہ حالت سخت ہولناک ہوگی، اگر حاملہ کا حمل بھی ہوگا، تو گر جائے گا۔

باقی رہا یہ سوال کہ ''جب حقیقی معنی ممکن ہو، تو مجازی معنی نہیں لینا چاہیے۔'' اس کا جواب یہ ہے کہ قیامت کا دن بہت لمبا ہوگا، جس کا اندازہ بعض جگہ پچاس ہزار سال بتایا گیا ہے۔ [1] پس اس دن میں مختلف اوقات ہوں گے، اور بہت سی باتیں ہولناکی کی ہوں گی۔ اگر یہ آواز پہلی ہولناکی کے وقت ہوگی، تو اس وقت حقیقی معنی لینا ممکن ہے، کیونکہ ہر حاملہ جو حمل کے ساتھ مری ہے، اسی حالت میں موجود ہوگی۔ پس اس کے حمل کا گر جانا عین ممکن ہے، مگر قرآن نے چونکہ تصریح نہیں کی نہ حدیث میں وارد ہے کہ یہ آواز کتنے عرصہ کے بعد ہوگی۔ اگر یہ آواز اس زلزلہ اور ہولناکی کے بعد ہو، جس میں حمل گر چکے ہیں، تو اس صورت میں اس آواز کی دہشت اور اس زلزلہ کی ہولناکی سے حمل تو نہیں گر سکتے۔ پس اس وقت لامحالہ شدتِ خوف سے ہی استعاری ماننا پڑے گا۔

دوسرا جواب

بخاری کی حدیث میں صرف اس آیت کا اتنا اقتباس ہے:

﴿ وَتَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَ مَا هُمْ بِسُكٰرٰى وَ لٰكِنَّ عَذَابَ اللّٰهِ شَدِيْدٌ﴾ (الحج: ۲)

''تو لوگوں کو نشے میں دیکھے گا اور وہ نشے میں نہیں ہوں گے، لیکن اللہ کا عذاب

---

[1] المعارج: ٤

سخت ہے۔"

اس اقتباس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت ﷺ سورۃ الحج کی آیت کی تفسیر فرما رہے ہیں۔ بلکہ اس آواز کی دہشت کا جو اثر ہوگا، اس کا ذکر فرما رہے ہیں۔ یعنی آیت میں "نفخه اولی" مراد ہے، مگر حدیث میں جو واقعہ مذکور ہے، اس کا تعلق "نفخه ثانیه" کے بعد کے ساتھ ہے۔ اعتراض کی وجہ یہ تھی کہ حدیث کو اس آیت کی تفسیر سمجھ لیا گیا۔ حالانکہ اقتباس سے یہ مقصد نہیں کہ آیت کی تفسیر کی جائے، بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس آواز کی شدت کے اثر کو قرآنی الفاظ سے بیان کیا جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ امام بخاری اس حدیث کو اس لفظ ﴿وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارٰى﴾ کی تفسیر میں کیوں لائے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین "كتاب التفسير" میں ایسی حدیثیں بھی ذکر کر دیتے ہیں، جن کی آیت سے لفظی مثال نہ ہو، اور اس صورت میں وضع حمل جس کا ذکر حدیث میں ہے، شدت سے کنایہ ہوگا یا حقیقت پر محمول ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

امام ترمذی نے "كتاب التفسير" میں جو حدیث ذکر کی ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ جب سورہ حج کی آیت مذکورہ نازل ہوئی، تو آپ نے فرمایا کہ تم کو علم ہے کہ یہ دن کون سا ہے، صحابہ نے عرض کیا: اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں۔ اس پر آپ نے "نفخه ثانیه" کے بعد والا واقعہ بیان کیا۔[1] مگر اس میں حمل کے گرنے کا ذکر نہیں اور قرآن کی اصطلاح میں "نفخه اولی" سے لے کر "نفخه ثانیه" کے بعد جی اٹھنے اور حساب و کتاب ہونے سے فراغت پانے تک جو عرصہ ہے، وہ ایک ہی دن کہلاتا ہے۔ جس کے شروع میں آسمان پھٹے گا۔ پھر آخر میں جنت و دوزخ میں داخلہ ہوگا۔ اس حدیث میں تو آیت مذکورہ کا کوئی اقتباس نہیں۔ صرف اس دن کا

[1] سنن الترمذي (٣١٦٨-٣١٦٩)

ایک واقعہ ذکر کیا ہے۔ جس دن کے شروع میں "نفخہ اولیٰ" ہوگا۔

قرآن مجید میں اس کی نظیر دیکھنی ہو، تو "سورۃ تکویر" اور "سورۃ انفطار" اور "سورۃ انشقاق" پڑھیے۔ ان سورتوں میں آسمان پھٹنے، سورج کے بے نور ہونے کا ذکر اور پھر آخر میں حساب کا بھی ذکر ہے۔ سب کے لیے ایک ہی دن بتایا گیا ہے۔ مثلاً "سورہ انفطار" کو دیکھیے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ ۝ وَ إِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ ۝ وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝ وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَ أَخَّرَتْ ۝﴾

"جب آسمان پھٹ گیا اور تارے جھڑ گئے اور سمندر جاری کیے گئے اور قبریں اکھاڑی گئیں۔ ہر جان اپنے کیے اور چھوڑے کا جائزہ لے لے گی۔"

پھر "نفخہ اولیٰ" کے وقت تو صرف بالغ ہی ہوں گے۔ کیونکہ کچھ عرصہ پہلے عورتیں بانجھ ہو جائیں گی۔ اس وقت نہ کوئی عورت حاملہ ہوگی، نہ دودھ پلانے والی۔ کیونکہ قیامت صرف مجرموں پر قائم ہوگی۔ جیسا کہ "سورہ مرسلات" سے معلوم ہوتا ہے:

﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ۝ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ ۝ كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ ۝ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [1]

"کیا ہم نے پہلوں کو ہلاک نہیں کیا۔ پھر ان کے پیچھے دوسروں کو نہیں لگایا، اسی طرح ہم (نفخہ اولیٰ کے وقت) مجرموں سے کریں گے۔ اس دن جھٹلانے والوں کے لیے (ہی) تباہی ہے۔"

---

[1] المرسلات: ١٦-١٩

جب ''نفخہ اولیٰ'' کے وقت سب مجرم ہی ہوں گے، تو اب حمل یا دودھ پلانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ بلوغت اور عقل کے بعد ہی انسان مکلّف ہوتا ہے، مکلّف ہونے کے بعد ہی بصورت جرم مجرم کہلا سکتا ہے۔ بس لامحالہ اگر ''نفخہ اولیٰ'' مراد لیا جائے، تب بھی حقیقی معنی ممکن نہیں، بلکہ وضع حمل یا ذہول کو شدت سے استعارہ ہی ماننا پڑے گا۔ ہاں دوسرے نفخہ کے بعد حقیقت کی ایک صورت ممکن ہے، کہ جو عورتیں نفخہ اولیٰ سے حمل کی حالت میں مرگئی ہیں، وہ اسی حالت میں اٹھیں گی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نو (۹) نشانیاں

❹ ﴿ وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ (۱۷۔۱۰۱)

''اور ہم نے موسیٰ کو نو کھلی ہوئی نشانیاں دیں۔''

اس کی تفسیر روایت کے ساتھ اس طرح کی گئی ہے:

ایک دفعہ آنحضرت تشریف فرما تھے، سامنے سے دو یہودی گزرے، ایک نے دوسرے سے کہا کہ چلو اس پیغمبر سے کچھ سوال کریں۔ دوسرے نے کہا کہ پیغمبر نہ کہو، وہ سن لے گا، تو اس کی چار آنکھیں ہو جائیں گی (یعنی خوش ہوگا) اس کے بعد وہ آپ کی خدمت میں آئے اور دریافت کیا کہ موسیٰ کو نو آیتیں کون سی دی گئی تھیں؟ آپ نے فرمایا: وہ یہ ہیں:

① کسی کو خدا کا شریک نہ بناؤ۔

② زنا نہ کرو۔

③ کسی بے گناہ کو قتل نہ کرو۔

④ چوری نہ کرو۔

⑤ جادو نہ کرو۔

⑥ کسی حاکم کے پاس بے جرم کی چغلی نہ کھاؤ۔
⑦ سود نہ کھاؤ۔
⑧ کسی پاکدامن پر تہمت نہ لگاؤ۔
⑨ میدان جہاد سے نہ بھاگو۔

(اس نویں حکم میں راوی کو شک ہے) اور خاص تمہارے لیے اے یہود! دسواں حکم یہ ہے کہ سبت کے دن زیادتی نہ کرو۔ یہ سن کر دونوں یہودیوں نے آپ کے دست و پا کو بوسہ دیا۔

یہ حدیث جامع ترمذی، مسند احمد، نسائی، ابن ماجہ اور ابن جریر میں ہے۔ [1]

---

[1] سنن الترمذي: كتاب الاستئذان ، باب قبلة اليد والرجل ،رقم الحديث(٢٧٣٣)، سنن النسائي: كتاب تحريم الدم، باب السحر، رقم الحديث(٤٠٧٨)، سنن ابن ماجه: كتاب الأدب، باب الرجل يقبل يد الرجل، رقم الحديث(٣٧٠٥)، (اس میں صرف ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دینے کا ذکر ہے)،مسند أحمد:٤/٢٣٩ (١٨١١٧) تفسير الطبري:٨/١٥٥، امام ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحيح" اور حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو "قوي" قرار دیا ہے۔(التلخيص الحبير :٤/٩٣) جبکہ امام نسائی نے اس حدیث کو "منکر" کہا ہے،(نصب الراية: ٤/٣٢٤)

دراصل اس کی سند میں "عبد الله بن سلمة المرادي الكوفي" مختلف فیہ راوی ہے، اسے امام بخاری نے "لا يتابع في حديثه" کہا ہے۔ یعقوب بن شیبہ اور امام عجلی نے "ثقه" قرار دیا ہے، امام ابن عدی فرماتے ہیں "أرجو أنه لا باس به" یعنی "صدوق" ہے اور بعض محدثین نے کہا ہے کہ کبھی "مشہور" حدیث بیان کرتا ہے، اور کبھی "منکر" احادیث بیان کرتا ہے جیسا کہ امام نسائی فرماتے ہیں:" يعرف و ينكر"۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:" صدوق تغير حفظه" حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں،:"صويلح" امام ابن حبان نے "الثقات" میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:"يخطئ" ان تمام اقوال کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ یہ راوی "حسن الحديث" ہے۔ (التاريخ الكبير:٥/٩٩، (٢٨٥)، الضعفاء والمتروكون للنسائي: ٦٥ (٣٤٧)، الثقات للعجلي:٢/٣٢،(٨٩٨)، الثقات لابن حبان:٥/١٢ (٣٥٨٧)، الكامل في الضعفاء: ٤/١٦٩، (٩٨٩، الجرح والتعديل :٥/٧٣ (٣٤٥)، الكاشف:١/٥٥٩، (٢٧٦٠)، تهذيب التهذيب: ٣/١٥٠، معاني الأخيار للعيني:٣/٩٨،تقريب التهذيب: ٣٠٦ (٣٣٦٤)،

حضرت موسیٰ کے "تسع آیات" کی تفسیر توریت کے احکام تسعہ کے ساتھ جو اس حدیث میں کی گئی ہے اور جس کو امام ترمذی نے "حسن صحیح" کہا ہے۔ نہ صرف یہ کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ قرآن کے رو سے اس کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ نو نشانیاں حضرت موسیٰ کو اس وقت ملی تھیں، جب مدین سے مصر جاتے ہوئے اللہ نے ان کو فرعون اور اس کی قوم کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا اور اس وقت نہ توریت نازل ہوئی تھی اور نہ اس کے احکام عشرہ تھے۔ ان دونوں باتوں کی تصریح قران میں موجود ہے۔ سورہ نمل میں ہے:

﴿ فِيْ تِسْعِ آيت إِلٰى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهٖ ﴾ (۱۲/۲۷)

''نو نشانیاں لے کر فرعون اور اس کی قوم کی طرف''

پھر سورہ اعراف میں حضرت موسیٰ کا قصہ تفصیل کے ساتھ بیان کر کے ان نشانیوں کو گنا دیا ہے۔ یعنی عصا، ید بیضا، قحط، نقص ثمر، طوفان، ٹڈی، جوں، مینڈک اور خون۔ اس کے مدتوں بعد حضرت موسیٰ اللہ کے حکم سے بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر نکلتے ہیں۔ فرعون مع اپنے لشکر کے ان کا پیچھا کرتا ہے اور سمندر میں غرق ہوتا ہے اور حضرت موسیٰ بنی اسرائیل کو لیے ہوئے کوہ طور کی طرف آتے ہیں۔ وہاں اللہ ان کو میقات پر بلاتا ہے اور بنی اسرائیل کی ہدایت کے لیے توریت عطا کرتا ہے:

﴿ يٰمُوْسٰى إِنِّيْ اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِيْ وَ بِكَلَامِيْ فَخُذْ مَا اٰتَيْتُكَ وَ كُنْ مِّنَ الشّٰكِرِيْنَ ○ وَ كَتَبْنَا لَهٗ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَ تَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (۷/۱۴۴-۱۴۵)

''اے موسیٰ! میں نے تجھ کو اپنے پیغامات اور اپنی ہم کلامی کے لیے لوگوں پر

چن لیا، سو جو کچھ میں تم کو دیتا ہوں لے اور شکر کر، اور ہم نے اس کے لیے تختیوں پر ہر قسم کی نصیحت اور ہر شے کی تفصیل لکھ دی۔"

علاوہ بریں اس روایت میں سود نہ کھاؤ، جادو نہ کرو، میدان جہاد سے نہ بھاگو۔ آنحضرت ﷺ کی زبان سے احکام عشرہ میں سے گنائے گئے ہیں، حالانکہ ان تینوں سے ایک بھی ان میں سے نہیں۔ احکام عشرہ یہ ہیں:

① میرے آگے تیرا کوئی دوسرا خدا نہ ہو۔
② تو خداوند اپنے خدا کا نام بے سبب نہ لے (جھوٹی قسم نہ کھا)
③ سبت کے دن کو یاد رکھ۔
④ اپنے باپ اور ماں کو عزت دے۔
⑤ خون نہ کر۔
⑥ زنا نہ کر۔
⑦ چوری نہ کر۔
⑧ اپنے ہمسایہ کی جورو کو مت چاہ۔
⑨ اپنے ہمسایہ پر جھوٹی گواہی نہ دے۔
⑩ اپنے ہمسایہ کے کسی مال کا لالچ نہ کر۔

(توریت سفر استثناء: ٥-٦) (مقام حدیث: ٢/١٤ تا ١٧)

پہلا جواب

اس اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو جو نشانیاں دی گئیں تھیں، جن کا ذکر سورہ اسراء میں ہے۔ وہ معجزات (ہیں) جن کا ذکر سورۂ اعراف میں ہے اور آنحضرت نے نو نشانیوں کی تفسیر جو توریت کے احکام عشرہ کے ساتھ کی ہے۔ وہ غلط ہے۔

① کیونکہ یہ احکام فرعون کے غرق ہونے کے بعد دیے گئے اور نو نشانیاں پہلے دی گئیں۔

② پھر ان میں توریت کے ساتھ موافقت نہیں۔

ا۔ توریت میں احکام عشرہ (دس) ہیں اور حدیث میں نو ہیں۔

ب۔ تین نشانیاں جن کا حدیث میں ذکر ہے، توریت میں ان کی جگہ تین اور ہیں۔

اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ معترض کے خیال میں معجزات اور توریت کے احکام عشرہ ایک ہیں، وہ قرآن مجید کی آیت مذکور میں جو نو آیات کا ذکر ہے سے بھی معجزات مراد لے رہا ہے۔ اس کی وجہ بھی یہ سمجھی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو توریت تو ملی فرعون کے غرق ہونے کے بعد، احکام عشرہ انہی میں ہیں۔ نو آیات کا ذکر تو موسیٰ علیہ السلام کی بعثت کے ساتھ ہی ملتا ہے۔ پھر ان نو نشانیوں کی تفسیر میں احکام کا ذکر ناممکن ہے۔ پھر احکام عشرہ کے ساتھ بھی تطابق نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نو آیات سے مراد نو احکام ہیں اور یہ نو احکام وہ نہیں، جن کو ''احکام عشرہ'' کہتے ہیں، جو تختیوں میں ملے اور فرعون کے غرق ہونے کے بعد دیے گئے، بلکہ یہ وہ احکام ہیں، جو شروع بعثت میں موسیٰ علیہ السلام کو دیے گئے، توریت میں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں، اگرچہ توریت موسیٰ علیہ السلام کو بعد میں دی گئی۔ جب فرعون غرق ہوا، مگر کچھ احکام شروع میں دیے گئے تھے، ان کو بھی ''کتاب'' ہی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ سورہ فرقان میں ہے:

﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتٰبَ وَ جَعَلْنَا مَعَهٗ أَخَاهُ هٰرُوْنَ وَزِيْرًا ۝ فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا فَدَمَّرْنٰهُمْ تَدْمِيْرًا﴾ [1]

[1] الفرقان: ٣٥ ـ ٣٦

''ہم نے موسیٰ کو کتاب دی، اس کے ساتھ اس کا بھائی ہارون وزیر بنایا، پھر ہم نے کہا دونوں اس قوم کی طرف جاؤ، جو ہمارے احکام نہیں مانتے۔ پھر ہم نے ان کو بالکل برباد کر دیا۔''

سورہ بنی اسرائیل [1] میں بھی اشارہ ہے۔ کیونکہ وہاں یہ ذکر ہے کہ ''ہم نے موسیٰ کو نو آیات دیں۔ پھر بنی اسرائیل سے پوچھ، جب وہ ان کے پاس آیا۔ پس اس کو فرعون نے کہا: اے موسیٰ تو مسحور ہے۔ پھر اس کے بعد ان آیات کو ''بصائر'' کہا ہے اور ''بصائر'' کا اطلاق قرآن پر بھی ہوا ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ﴾ [2] (یہ قرآن تمہارے رب کی طرف سے بصائر، (دلائل) ہیں۔

سورہ نمل میں جو دو معجزوں کا ذکر کر کے یہ فرمایا ہے: ﴿في تسع آيات إلى فرعون و قومه﴾ [3] (نو آیات میں فرعون اور اس کے سرداروں کی طرف) اس آیت کا بھی یہ مطلب کیا جا سکتا ہے کہ دو معجزوں کے ساتھ یہ نو احکام لے کر فرعون اور اس کی قوم کی طرف جاؤ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں نو آیات سے مراد معجزات ہوں، مگر حدیث میں مطلق آیات سے سوال نہیں، بلکہ ﴿آيات بينات﴾ سے ہے اور ﴿آيات بينات﴾ کا لفظ صرف ﴿بني إسرائيل﴾ میں ہے، وہاں صرف نو احکام مراد ہیں۔

دوسرا جواب

محدثین نے کہا ہے کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے۔ آپ نے ﴿آيات بينات﴾ میں معجزات کا ذکر کیا تھا، مگر چونکہ وہ قرآن مجید میں ذکر ہونے سے مشہور

---

1. بنی اسرائیل: ۱۰۱۔ ۱۰۲
2. الأعراف: ۲۰۳
3. النمل: ۱۲

ہو گئے تھے۔ اس واسطے راوی نے ان کا ذکر نہیں کیا، مگر جو اخلاقی باتیں بطور وعظ آپ نے بیان فرمائیں، وہ چونکہ اس ترتیب کے ساتھ غیر مشہور تھیں۔ اس واسطے ان کا ذکر کر دیا اور یہ احکام نو آیات کی تعبیر نہیں، تاکہ اعتراض وارد ہو۔

پھر اس حدیث کو اگرچہ امام ترمذی نے "صحیح" کہا ہے، مگر اس کا ایک راوی "عبدالله بن سلمة" ہے۔ اس کی توثیق مختلف فیہ ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ولا يتابع على حديثه" (میزان:۲/۹۲) ''اس کی حدیثوں کی اور راویوں سے تائید نہیں ہوتی۔'' "وقال النسائي يعرف و ينكر" (میزان:۲/۴۲) ''اس کی روایتیں معروف و منکر دونوں قسم کی ہیں۔'' امام ابن کثیر نے تفسیر میں ''عبداللہ بن سلمہ'' کے متعلق کہا ہے: "في حفظه شيء وقد تكلموا فيه" (۳/۶۷)[1] اس کے حافظہ میں نقص ہے۔ اس میں محدثین نے کلام کی ہے۔ پھر توریت پر اعتماد کرنا جن کو خود محرف مانتے ہیں۔ کیسے درست ہے؟ جہاں محدثین کا اختلاف ہو، وہاں سوچنا پڑتا ہے اور جہاں اتفاق ہو، وہاں بدوں غور و فکر کے عمل کیا جاتا ہے۔ جب محدثین کے نزدیک خود ایک روایت متکلم فیہ ہو۔ پھر اس کو لے کر احادیث صحیحہ اتفاقیہ پر اعتراض کرنا کس طرح درست ہے؟!

﴿هٰذَانِ اخْتَصَمُوْا﴾ کی تفسیر

❹ بدقسمتی سے مسلمانوں میں عہد صحابہ ہی میں ابوبکر رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ کے جھگڑے پیدا ہو گئے تھے۔ جس کی وجہ سے اشخاص کے مناقب قرآنی آیات سے بھی نکالنے کی کوشش ہونے لگی تھی۔ چنانچہ بہت سی آیتوں کی تفسیر ایسی روایتوں کے ذریعہ سے کی گئی ہے، جن سے معتقد علیہ شخصیتوں کے فضائل ثابت

[1] امام ابن کثیر رحمہ اللہ مزید فرماتے ہیں "عبد الله بن سلمه" کو اس حدیث میں ''وہم'' لگ گیا ہے۔(تفسیر ابن کثیر:۳/۹۲)

ہوں۔سورۂ حج میں ہے:

﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السمٰوٰت ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فماله من مكرم إن الله يفعل ما يشاء هذان خصمان اختصموا في ربهم﴾ (۲۲/۱۸۔۱۹)

''کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں ، وہ اللہ ہی کو سجدہ کرتے ہیں اور سورج اور چاند اور تارے اور پہاڑ اور درخت اور جاندار اور بہت سے آدمی، اور بہتوں پر عذاب کا فیصلہ ہو چکا ہے اور جس کو اللہ ذلیل کرے، اس کو کوئی عزت دینے والا نہیں۔ اللہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ یہ دو فریق ہیں جنہوں نے اپنے رب کے بارے میں جھگڑا کیا ہے۔''

آیت میں ''هذان'' کا مشارالیہ موجود ہے کہ بنی نوع انسان سے بہت سے ایسے ہیں، جو اپنے رب کو سجدہ کرتے ہیں اور بہت سے نہیں کرتے۔ یہ دو فریق ہیں کہ ان میں باہمی نزاع رب کے بارے میں ہے۔

مگر روایت یہ کہتی ہے کہ ''یہ آیت جنگ بدر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبیدہ رضی اللہ عنہ کے متعلق نازل ہوئی جو شیبہ اور عتبہ اور ولید کے مقابلے کے لئے گئے تھے۔ [1]

مشکل یہ ہے کہ سورہ حج مکی ہے۔ اور جنگ بدر مدینہ میں ہوئی۔ اس لئے یہ

---

[1] صحيح البخاري : كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم الحديث(٣٧٤٧)، صحيح مسلم: كتاب التفسير، باب قوله ﴿هذان اختصموا في ربهم﴾ ،رقم الحديث (٣٠٣٣)

شانِ نزول کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ روایت بخاری میں ہے، اس وجہ سے علامہ جلال الدین سیوطی کو " ھذان " سے تین اور جامع البیان کو چھ آیتوں کو مدنی قرار دینا پڑا۔ متاخرین نے پورے سورہ کو مدنی کہہ دیا۔ چنانچہ وہ مصاحف میں مدنی ہی لکھا جاتا ہے۔

اذنِ قتال سے جو اس سورہ میں مسلمانوں کو دیا گیا ہے، یہ خیال ہو سکتا تھا کہ یہ مدنی ہے، کیونکہ یہ اجازت مدینہ ہی میں مل سکتی تھی۔ مگر جامع ترمذی میں روایت ہے کہ یہ اجازت مکہ سے نکلتے وقت ملی۔ اس لئے اس بنیاد پر بھی اس سورہ کو مدنی کہنا صحیح نہ ہوگا۔ بالفرض اگر یہ آیت مدنی بھی ہوں، تو قرآن سے عدول کرنا جس میں " ھذان " کا مشارالیہ مذکور ہے، کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟ (مقامِ حدیث: ۲/۱۷، ۱۸، ۱۹)

جواب: اس اعتراض کی بناء اس امر پر ہے کہ جب قرآن میں مشارالیہ موجود ہے، تو پھر اس سے عدول کی صورت حدیث کی وجہ سے کیوں پیدا کی جاتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شانِ نزول میں جو روایات ہوتی ہیں، ان کے لئے یہ لازمی نہیں کہ قرآن کے مصداق کا پورا پورا ذکر کریں۔ بلکہ بعض وقت ان روایات میں جو امر ذکر ہوتا ہے، وہ ان کے مصداق کا فرد ہوتا ہے۔ قرآن مجید حکم کو بطور قاعدہ کلیہ کے ذکر کرتا ہے۔ وہ قاعدہ کلیہ شان نزول پر بھی صادق آتا ہے۔ جیسے جنگ بدر کے قیدیوں کے بارے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرىٰ...... ﴾ [1]

''نبی کے لئے لائق نہیں کہ اس کے لئے قیدی ہوں۔''

اگرچہ آیت عام ہے، مگر شان نزول کے اعتبار سے جو دو گروہ جنگ بدر میں

[1] الأنفال: ٦٧

لڑے، وہ بھی اس کا فرد اور مصداق ہیں۔

باقی یہ کہنا کہ یہ سورت مکی ہے، یہ بھی تو ایک خبر ہی سے آپ کو معلوم ہوا، اور سورتیں ساری کی ساری دفعتہً نازل نہیں ہوئی تھیں، بلکہ بعض سورتیں ایسی ہیں جن کا کچھ حصہ مدنی ہے اور کچھ مکی، بعض ساری مکی ہیں اور بعض ساری مدنی۔

پھر جامع ترمذی میں یہ ذکر نہیں کہ اذن قتال مکہ سے نکلتے وقت ہے۔ بلکہ ترمذی کے یہ لفظ ہیں:

''جب رسول اللہ ﷺ مکہ سے نکالے گئے، تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا: انہوں نے اپنے نبی کو نکال دیا ہے، ضرور ہلاک ہوں گے۔ پھر اللہ نے آیت نازل فرمائی:

﴿أذن للذين يقاتلون ......﴾ (سورہ حج:٣٩) ❶

اس میں کوئی ذکر نہیں کہ نکلتے وقت اتری، بلکہ روایت میں نکلنے کے بعد کا ذکر ہے۔ پھر یہ بات بھی عجیب ہے کہ اگر راستہ میں نازل ہو، تو اس صورت میں بھی مدنی کہنا درست نہیں، کیونکہ یہ مدنی اور مکی کہنے کی اصطلاح سے ناواقفیت کی بناء پر ہے۔ مشہور اصطلاح یہ ہے جو ہجرت سے پہلے اترا اس کو مکی کہتے ہیں اور جو ہجرت کے بعد نازل ہوا، اس کو مدنی کہتے ہیں، ❷ خواہ راستہ میں یا مدینہ میں یا کسی سفر میں ہو، پھر ایک آیت کے اترنے سے سارے سورت کا اترنا سمجھ لینا، یہ بھی ایک جہالت ہے، اگر ایک آیت راستے میں بالفرض اتری ہو، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سارا

---

❶ سنن الترمذي : أبواب التفسير، باب من سورة الحج، رقم الحديث(٣١٧١)، و قال :"هذا حديث حسن"

❷ الإتقان:١/٣٥، البرهان للزركشي :١/١٨٧، مناهل العرفان:١/١٣٥، العجاب لابن حجر:١/٢٤٣

سورہ کی راستے میں اترا ہو!

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کذباتِ ثلاثہ

﴿5﴾ ﴿قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلو هم إن كانوا ينطقون﴾ (٢١/٦٢-٦٣)

''بت پرستوں نے پوچھا کہ اے ابراہیم! کیا تو نے ہمارے بتوں کے ساتھ یہ کیا ہے؟ (ابراہیم علیہ السلام نے) کہا، بلکہ اس بڑے (بت) نے کیا ہے۔ ان (ٹوٹے ہوئے بتوں) سے پوچھو، اگر بول سکتے ہوں۔''

اس کی تفسیر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے امام ترمذی نے روایت کی ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، مگر تین بار انہوں نے کہا کہ میں بیمار ہوں، حالانکہ بیمار نہ تھے اور (اپنی بیوی) سارہ رضی اللہ عنہا کو بہن بتایا اور بتوں کو خود توڑا اور جب بت پرستوں نے پوچھا، تو کہا اس بڑے بت نے توڑا ہے۔ [1]

یہ روایت قرآن کریم کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق ہے:

﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ (١٩/٤١) (مقام حدیث:۲/۲۰)

جواب:

اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے کہ ابراہیم (صدیق) نہایت سچے تھے، مگر حدیث میں ہے کہ ابراہیم نے تین جھوٹ بولے۔ لہٰذا یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے!

[1] سنن الترمذي : أبواب التفسير: باب من سورة الأنبياء، رقم الحديث(٣١٦٦)، و قال: "حسن صحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اِن کے جھوٹ بولنے کی نفی کی گئی ہے، جھوٹ کو ثابت نہیں کیا گیا۔

علماء کی اصطلاح میں اس طرز کلام کو "تأکید المدح بما یشبه الذم" کہتے ہیں۔ یعنی مدح میں اس طرح تاکیدی حکم لگانا کہ بظاہر اس میں مذمت کا پہلو نکلتا ہو۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

﴿هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله﴾ (المائدۃ:۵۹)

"ہم میں تم کو کیا عیب نظر آتا ہے، یہی نا کہ ہم اللہ پر ایمان لائے!"

اس آیت میں یہ ذکر ہے کہ اپنے آپ کو اہل اسلام عیب سے بری ثابت کرتے ہیں کہ ہم میں کوئی عیب نہیں۔ مگر طرز کلام میں ایک عیب کا اقرار کرتے ہیں، جو حقیقت میں عیب نہیں۔ یعنی ہم میں صرف یہ عیب ہے کہ ہم اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور کوئی عیب نہیں۔ مگر اللہ پر ایمان رکھنا چونکہ عیب نہیں، اس واسطے ثابت ہوا کہ ہم میں کوئی عیب نہیں۔ اسی طرح اس حدیث کا یہی مطلب ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نہایت راست باز تھے۔ پس ثابت ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام نے کبھی جھوٹ نہیں بولا۔ [1]

ان باتوں سے دو باتیں تو ایسی ہیں، جن کا ذکر قرآن میں ہے اور ایک بات خاص حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی بیوی کو بہن کہا۔ اور یہ بھی فرمایا کہ تو میری دینی بہن ہے، یعنی میرا یہ ارادہ ہے۔

دوسرا واقعہ سورہ صٰفّٰت میں ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام قوم کے ساتھ جانے

---

[1] امام ابن قتیبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:
حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنے قول ﴿بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾ سے مقصود تھا" بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون" یعنی ان کے اس بڑے نے یہ کام کیا ہے، اگر وہ بولنے کی استطاعت رکھتے ہیں۔ لہٰذا آپ علیہ السلام نے نطق (کلام) کو فعل (کام) کی شرط قرار دیا ہے، پس نہ تو وہ کلام کرتا ہے اور نہ وہ یہ فعل سرانجام دیتا ہے۔ (تأويل مختلف الحديث: ۳۵)

سے رُکے، تو یہ معذرت کی کہ میں بیمار ہوں۔ یہ بات کہنے سے پہلے تاروں میں دیکھا۔ ❶

یعنی ان کو یہ بتایا کہ میں یہ بات علم کی بناء پر کر رہا ہوں۔ حدیث میں صرف یہ ذکر ہے کہ آپ اس وقت بیمار نہ تھے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ یہ صریح جھوٹ ہو، ہوسکتا ہے کہ ان کا یہ مطلب ہو کہ میں بیمار ہونے والا ہوں۔ اور مخاطب چونکہ یہی سمجھتا ہے کہ بالفعل بیمار ہیں، تو اس کے خیال میں یہ بات نفس الامر کے خلاف ٹھہری اور آئندہ تو ہر شخص بیمار ہو کر مرتا ہے اور اگر بیمار نہ ہو، تو موت خود ایک بیماری ہے۔ لہٰذا یہ حقیقت میں جھوٹ نہیں۔ ❷

تیسرا واقعہ یہ ہے کہ جب بت توڑے تو کفار نے کہا تم نے توڑے ہیں؟ آپ نے کہا: ﴿بل فعله كبيرهم﴾ ❸

''یہ کام ان کے بڑے نے کیا ہے۔''

یعنی بطور الزام کے کہا، اس کا مطلب ظاہر تھا۔ کیونکہ یہ تو گمان بھی نہیں ہوسکتا تھا کہ بڑے نے توڑا ہو۔ اس واسطے اس کلام کا مطلب یہی تھا کہ تم ان کی عبادت کیوں کرتے ہو، جو توڑنے والے کا مقابلہ نہیں کر سکتے، نہ اس کی خبر ہی دیتے ہیں۔

یہ کلام صرف اپنے ظاہری مفہوم کے خلاف واقعہ تھا، حقیقت میں جھوٹ نہیں تھا۔

---

❶ الصافات: ۸۸-۸۹

❷ امام ابن قتیبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابراہیم کا اپنے قول ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ سے مراد یہ تھی کہ میں بیمار ہونے والا ہوں، کیونکہ موت اور فناء کا شکار ہونے والا بہر صورت بیمار ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو فرمایا ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ (الزمر: ۳۰) حالانکہ اس وقت رسول اکرم ﷺ زندہ تھے، فوت شدہ نہیں تھے، بلکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ تھا کہ آپ بھی وفات پا جائیں گے اور وہ لوگ بھی عنقریب فوت ہونے والے ہیں۔ (تأویل مختلف الحدیث: ۳۵)

❸ الأنبياء: ٦٣

پس جب یہ ثابت ہوا کہ یہ باتیں جن کو جھوٹ کہا گیا ہے، حقیقت میں جھوٹ نہیں تھیں، تو اب اس حدیث کا یہی مطلب ہوا کہ ابراہیم علیہ السلام نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، پس حدیث میں جھوٹ کی نفی کا تاکید ہوگی، نہ کہ اثبات!

اصل میں نزاع لفظی ہے، کیونکہ جو بات قرآن میں ہے، اس کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں، نہ منکرین حدیث کو، نہ اہل حدیث کو، صرف اس کے نام میں اختلاف ہے کہ کیا اس کو ایک لحاظ سے جھوٹ کہنا جائز ہے یا نہیں؟ منکر کہتا ہے کہ نہیں، اور اہل حدیث کہتے ہیں، جائز ہے، مگر یہ اہل حدیث بھی نہیں کہتے کہ یہ صریح جھوٹ تھا۔ پھر نام رکھنے میں بھی اس وقت اختلاف ہوگا، جب اس کلام کو جھوٹ کی نفی کی تاکید پر محمول نہ کیا جائے۔

حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ایک حدیث

◈ ﴿و آخرین منهم لما یلحقوا بهم﴾ [1]

کی تفسیر میں جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کسی نے سوال کیا کہ وہ لوگ کون ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے۔ پھر اپنا ہاتھ سلمان فارسی کے اوپر رکھا اور فرمایا کہ قسم ہے اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ اگر ایمان ثریا پر بھی معلق ہو، تو اس کی قوم میں ایسے لوگ ہوں گے، جو اس کو پالیں گے۔ [2]

پھر آیت ذیل کی تفسیر میں ہے:

﴿وإن تتولوا یستبدل قوما غیرکم﴾ (۳۸/٤۷)

---

[1] الجمعة: ۳

[2] سنن الترمذي: أبواب المناقب، باب في فضل العجم، رقم الحديث(۳۹۳۳)و قال:"حديث حسن"

''اور اگر تم پیٹھ موڑ و گے، تو تمہارے سوا کسی اور قوم کو اللہ تعالیٰ تمہارے عوض میں بدل لے گا۔''

یعنی اے اہل عرب اگر تم اللہ تعالیٰ کے ان فرائض کی تبلیغ وغیرہ میں جو اس نے تمہارے ذمے عائد کیے ہیں اور جن کی ادائیگی کی وجہ سے تم کو "خیر أمة" کا لقب دیا ہے، کوتاہی کرو گے، تو وہ تم کو چھوڑ کر کسی دوسری قوم کو امام الاقوام بنا دے گا، جو فرائض کو اچھی طرح ادا کرے گی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت لکھتے ہیں:

''لوگوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کس قوم کو اللہ ہماری جگہ چن لے گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان کے مونڈھے پر ہاتھ رکھ کر فرمایا ''اس کی قوم کو، اس کی قوم کو'' ❶

ان روایات سے اہل فارس کے ایمان کی پختگی ان کی دماغی برتری اور ذہنی فوقیت کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے مہیا کرنا مقصود ہے، کیونکہ وہی خلافت عباسیہ میں جملہ مناصب پر قابض تھے اور رواۃ حدیث بھی زیادہ تر عجم ہی سے تھے۔ (مقام حدیث: ۲/ ۲۴، ۲۵)

جواب

اس حدیث پر صرف یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث میں چونکہ عجمیوں کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے یہ حدیث عجمیوں کی بنائی ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا یہ مطلب ہوا کہ عجمیوں میں کسی فضیلت کا ثابت ہونا، قرآن اور

❶ سنن الترمذي: أبواب التفسير، باب من سورة محمد، رقم الحديث(٣٢٦٠)، صحيح ابن حبان: ٦٢/١٦ (٧١٢٣)

عقل کے خلاف ہے۔ مگر معترض نے قرآن یا عقل کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ نیز اس طرح تو ایک شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ قرآن مجید میں یہودیوں کی فضیلت کا ذکر بہت وارد ہوا ہے، اس واسطے وہ ذکر شاید یہود کا بنایا ہوا ہے۔ یا نصاریٰ کی فضیلت کی آیت شاید نصاریٰ نے بنائی ہوں گی حالانکہ حدیث مذکور میں ایک بات کو فرض کیا گیا ہے کہ اگر ایسا ہو، تو ایسا ہوگا۔ اس سے تو جزاء کا امکان ثابت نہیں ہوتا، چہ جائیکہ وقوع کی فضیلت ثابت ہو۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ (الزخرف:٨١)

''اگر رحمٰن کے اولاد ہو، تو میں اس کا پہلا عابد بنوں گا!''

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ محمد رسول اللہ ﷺ غیر اللہ کی پرستش کریں۔ صرف ایک قوم کا فرضی ذکر اس قوم کی مطلق فضیلت کی دلیل نہیں، نہ اس سے علی الاطلاق اس قوم کی برتری اور فوقیت ثابت ہوتی ہے۔ نہ عقل اور نقل سے کہیں یہ ثابت ہے کہ عجمی فضائل سے بالکل معری ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے، فلاں نمبر دار کے پاس جاؤ، اگر وہ کام نہ کرے، تو وہاں کے چوکیدار کے پاس جاؤ، اس سے چوکیدار کی نیکی تو مفہوم ہوتی ہے، مگر نمبر دار سے فوقیت نہیں سمجھی جاتی۔ منکرین حدیث کی عادت ہے، اگر کسی حدیث میں عجمیوں کی کوئی فضیلت ثابت ہوتی ہو، تو اس کو فارسیوں کی بناوٹ کہہ دیتے ہیں۔ اگر کسی حدیث میں اہل بیت کی فضیلت ہو، تو وہ شیعہ کی کارستانی قرار دیتے ہیں۔ اگر کسی صحابی کی فضیلت ہو، تو اس کو سنیوں کی وضع کردہ بتاتے ہیں۔

''لعن الله العقرب لاتدع مصليا ولا غيره'' الحديث [1]

[1] سنن ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في قتل الحية والعقرب في الصلاة، رقم الحديث(١٢٤٦)، المعجم الأوسط:٦/٩١

''اللہ بچھو پر لعنت کرے! وہ نمازی کو چھوڑتا ہے اور نہ غیر نمازی کو۔''

درود ابراہیمی کی تفسیر

⑦ جب یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یأیها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما﴾ (۵۶/۳۳)

''اے مومنو! نبی پر درود بھیجو اور سلام۔''

تو حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کس طرح آپ کے اوپر درود بھیجا کریں؟

آپ ﷺ نے دیر تک سکوت کیا، پھر فرمایا:

((اللهم صل علی محمد وعلی ال محمد کما صلیت علی إبراهیم و علی آل ابراهیم))(الی آخرہ) [1]

یہ وہی درود ہے جس کو مسلمان نمازوں میں پڑھا کرتے ہیں۔ ہر چند کہ یہ روایت صحیح بخاری اور جامع ترمذی دونوں میں ہے، لیکن بوجوہِ ذیل قرآن اور اسلام دونوں کے سراسر منافی ہے اور کبھی قول رسول نہیں ہوسکتی کیونکہ

① قرآن میں صرف نبی پر درود بھیجنے کا حکم ہے نہ ان کی آل پر۔

② اللہ نے فرمایا ہے کہ:

﴿ هو الذي یصلي علیکم و ملائکته لیخرجکم من الظلمات إلی النور و کان بالمؤمنین رحیما ﴾ (۴۳/۳۳)

---

[1] صحیح مسلم : کتاب الصلاۃ، باب الصلاۃ علی النبي صلی اللہ علیه وسلم ،رقم الحدیث (۴۰۵) سنن الترمذي: أبواب التفسیر، باب من سورة الأحزاب، رقم الحدیث(۳۲۲۰)، یہ حدیث صحیح بخاری(۳۱۹۰) میں موجود ہے، لیکن وہاں پر بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کی روایت نہیں ہے!

”وہی ہے جو تمہارے اوپر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے بھی، تاکہ تم کو تاریکیوں سے روشنی میں نکالے اور وہ ایمان والوں پر مہربان ہے۔“

جب اللہ اور اس کے فرشتے تمام مومنوں پر درود بھیجتے ہیں، تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کا نبی جو رحمۃ للعالمین ہے، صرف اپنی ہی آل پر درود بھیجے اور امت کو اس کی تعلیم دے جائے۔

③ رسول اللہ ﷺ کو خود حکم دیا گیا کہ وہ صدقہ دینے والے مومنوں پر درود بھیجیں۔ اس میں کسی خاندان کی تخصیص نہیں ہے:

﴿وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم﴾ (۹/۲٤)

”تو ان کے اوپر درود بھیج! کیونکہ تیرا درود ان کے لئے سکون (قلب) ہے۔“

④ اس درود میں ”آل محمد“ کی کوئی استثناء نہیں ہے۔ حالانکہ ان میں بیشتر ایسے لوگ ہیں، جو اپنے اماموں کو معصوم سمجھتے ہیں اور صحابہ کرام پر جن کے اوصاف قرآن میں اور جن کے اسلامی کارنامے دنیا میں روشن ہیں، تبرا بھیجتے ہیں، یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ ایسے تبرائیوں پر ہم درود بھیجیں؟

⑤ یہ درود سراسر خاندان پرستی ہے، جس سے اسلام کا دامن بالکل پاک ہے۔ اللہ نے مقبولیت کی بنیاد نسل اور خون پر نہیں، بلکہ ایمان اور عمل صالح پر رکھی ہے۔ جس کے لئے کوئی کنبہ یا قبیلہ مخصوص نہیں۔ یہود جو اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہتے تھے، ان کا گھمنڈ توڑنے کے لئے صاف کہہ دیا کہ تم نہ اس کے بیٹے ہو، نہ محبوب بلکہ اس کے پیدا کئے ہوئے جیسے اور انسان ہیں، ویسے تم بھی ہو۔ قرآن کے حکم کی تعمیل صرف نبی ﷺ پر درود بھیجنے سے ہوتی ہے۔ اس میں ”آل محمد“ کا اضافہ یقیناً اس وقت ہوا ہے، جب کہ بنی امیہ کے تغلب سے بنی ہاشم سلطنت سے محروم ہوکر دین کی راہ سے مسلمانوں کے دلوں میں اپنی عظمت

قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔

بعض سادہ دل مسلمانوں نے ''آل'' کے معنے کو وسعت دے کر تمام امت پر پھیلانے کی کوشش کی ہے۔ اور قرآن کریم کے لفظ'' آل فرعون'' نیز ایک حدیث سے جس کو وہ روایت کرتے ہیں''من اتبعني فهو آلي'' جو بھی میری پیروی کرے، وہ میری آل ہے'' سے سند لائے ہیں۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ نے حرملہ کی روایت سے ''آل'' کے معنی کو صرف بنی ہاشم و بنی مطلب پر محدود کر دیا ہے۔ نیز دوسری حدیث:

((لا تحل صدقة لمحمد و لا آل محمد)) ❶

''کوئی صدقہ نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہے، نہ آل محمد کے لئے''

اس سے دیگر فقہاء نے بھی اسی کی تائید کی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صدقہ جن لوگوں پر حرام کیا گیا ہے، وہ اولاد ہاشم اور اولاد مطلب ہی ہیں۔ ازواج مطہرات کو بھی اس میں داخلہ نہ ملتا مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث مل گئی، جس کی بدولت وہ ان میں شامل سمجھی گئیں، یعنی:

((كنا آل محمد نمكث شهرا لا نستوقد نارا)) ❷

''ہم آل محمد میں مہینہ کا مہینہ گزر جاتا تھا کہ آگ جلانے کی نوبت ہی نہیں آتی تھی۔'' (بوجہ فقر کے)

الغرض ''آل محمد'' کا مفہوم اس درود میں جمہور اہل اسلام کے خیال میں بنی ہاشم و بنی مطلب پر محدود ہے۔ اس لئے'' آل'' کہنے کے بعد وہ ''أصحابه

---

❶ سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، رقم الحديث (٢٦٠٩)، ابن خزيمة: ٤/ ٥٥

❷ صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق ،رقم الحديث(٢٩٧٢)

وأزواجه“ وغیرہ کے الفاظ بڑھاتے ہیں، اگر ”آل“ سب کو شامل ہوتا، تو اس کی ضرورت تھی !(مقام حدیث :۲/۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸)

جواب

① سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ درود کا حکم قرآن میں صرف نبی کے لئے ہے، آل کو اس میں کیوں داخل کیا ہے، لہٰذا یہ بعد کی بناوٹ ہے۔

② آل سب مسلمانوں کو شامل نہیں۔ کیونکہ جمہور اہل اسلام بنی مطلب اور بنی ہاشم تک محدود مانتے ہیں اور پھر اصحاب و ازواج وغیرہ لفظ بڑھاتے ہیں۔ اگر آل کا لفظ عام ہوتا، تو بڑھانے کی کیا ضرورت تھی؟

③ اس میں خاندان پرستی ہے، جس سے اسلام کا دامن پاک ہے۔

④ پھر آل محمد میں استثناء نہیں۔

⑤ آنحضرت ﷺ کو حکم ہے کہ وہ صدقہ دینے والوں پر درود بھیجیں۔ اس لئے یہ قران کے خلاف ہے۔ اس درود کے قرآن اور اسلام کے منافی ہونے کی پانچ وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

ا۔ پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے اگر نبی پر درود بھیجنے کا ذکر کیا، تو آل پر درود بھیجنے کی مخالفت نہیں کی۔ عدم ذکر نفی کو مستلزم نہیں۔ قرآن مجید بہت سی چیزوں کا ذکر نہیں کرتا، مگر وہ کام سب ہوتے ہیں۔ قرآن مجید میں صرف نماز کے لئے ”نداء“ یعنی پکارنے کا ذکر ہے، مگر آنحضرت ﷺ نے جو پکارنے کا طریقہ اختیار کیا ہے، ایک کلمہ ”حی علی الصلوٰۃ“ تو نماز کی طرف پکارنے کا ہے، باقی کلمات میں تکبیر کا اعلان، توحید و رسالت کا اقرار بھی شامل کر دیا گیا، اسی طرح اگر قرآن مجید نے آنحضرت ﷺ کا ذکر کیا ہے، تو رسول اللہ

ﷺ نے بذریعہ وحی خفی ''آل'' کو بھی شامل کر لیا، تو اس میں کیا حرج ہے؟

۲۔ یہ کہنا کہ اپنی آل کو شامل کرنا باقی مومنوں کو شامل نہ کرنا، یہ ممکن نہیں، بے دلیل ہے۔ جب حدیث بھی وحی خفی ہے، تو آپ نے بحکم خدا ہی آل کو شامل کیا ہے، اب اس پر کیا اعتراض ہے؟

۳۔ اسی طرح آپ کو صدقہ دینے والوں پر درود بھیجنے کا حکم دینا اس امر کے منافی نہیں کہ جو تعلیم امت کو دی گئی ہے، اس میں آل شامل ہو۔ اس تعلیم پر جو صدقہ دینے والوں کے بارہ میں الگ عمل ہوتا ہے اور آیت آحزاب پر عمل کرتے وقت آل کو شامل کرنا اس کے منافی نہیں۔

۴۔ یہ کہنا کہ درود میں کوئی استثناء نہیں الخ، حقیقت الامر سے ناواقفیت پر مبنی ہے کیونکہ جو شخص نبی کا متبع نہیں، وہ شرعاً آل نبی میں داخل نہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ یا نوح إنه لیس من أهلك إنه عمل غیر صالح﴾ ❶

''اے نوح (علیہ السلام) یقیناً یہ (تیرا بیٹا) تیرے اہل (آل) سے نہیں، یہ اچھے کام نہیں کرتا۔''

۵۔ یہ خاندان پرستی نہیں، کیونکہ قرآن نے جابجا انبیاء کی آل کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کیا ہے۔ حدیث ابراہیم کے واقعہ میں فرشتوں نے مائی سارہ کو کہا:

﴿ رحمة الله وبركاته علیكم أهل البیت﴾ ❷

''اے اہل بیت! اللہ کی رحمت اور اس کی برکات تم پر برس رہی ہیں۔''

سورۂ احزاب میں درود پڑھنے کا حکم ہے، چنانچہ فرمایا:

﴿ إنما یرید الله لیذهب عنكم الرجس أهل البیت ویطهركم

---

❶ هود: ٤٦

❷ هود: ٧٣

تطهیراً ﴾ ❶

''اللہ تعالیٰ کا یہی ارادہ ہے کہ اے اہل بیت تم سے پلیدی دور کرے اور تم کو بالکل پاک کر دے۔''

اور ایک جگہ فرمایا:

﴿ إن اللّٰه اصطفٰی آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین ذریة بعضها من بعض ﴾ ❷

''یقیناً اللہ نے چن لیا آدم، نوح، آل ابراہیم اور آل عمران کو جہان والوں پر یہ ایک دوسرے کے اولاد ہیں۔''

ایک جگہ فرمایا:

﴿ و جعلنا في ذریته النبوة و الکتاب ﴾ ❸

''ابراہیم کی اولاد ہی میں میں نے نبوت ٹھہرائی۔''

کسی خاندان کو اس کے فطری اوصاف پر ترجیح دینا، یہ خاندان پرستی نہیں بلکہ خاندان پرستی یہ ہے کہ محض ایک نسل کو بدوں خاص اوصاف کے ترجیح دی جائے۔ ترجیح کی اصل وجہ علم و عمل ہے اور اس کے مبادی قویٰ دماغیہ اور فعلیہ ہیں۔ جس خاندان کا ذہن صاف اور تیز ہو، حافظہ اچھا ہو اور مبادی عمل سخاوت، شجاعت وعفت وغیرہ اس میں موجود ہوں، اس کے لئے علم حاصل کرنا اور عمل کرنا آسان ہوتا ہے۔ اسی بناء پر عرب کا انتخاب ہوا، ان سے بنی ہاشم چنے گئے اور ان سے آنحضرت ﷺ منتخب ہوئے۔

---

❶ الأحزاب:٣٣

❷ آل عمران:٣٣۔٣٤

❸ العنکبوت:٢٧

﴿اللہ أعلم حیث یجعل رسالته﴾ ❶

''اللہ خوب جانتا ہے کہ اپنی رسالت کس کے حوالے کرے۔''

خاندان پرستی یہ ہوتی ہے کہ بدوں علم وعمل یا مبادی علم وعمل کسی خاندان کو ترجیح دی جائے۔

پھر یہ بھی عجب کہا ہے کہ بعض سادہ دل مسلمان ''آل'' کو عام لیتے ہیں۔ قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہیں، مگر امام شافعی نے آل کو محدود مانا ہے اور صدقہ والی حدیث سے استدلال کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک صدقہ کی ممانعت صرف بنی ہاشم و بنی مطلب کے لئے مخصوص ہے، حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ درود والی حدیث عام رکھی جائے گی، جو سب مسلمانوں کو شامل ہوگی اور صدقہ والی حدیث میں خاص لوگ مراد ہوں گے۔ اس میں کیا خرابی ہے کہ ایک لفظ بعض جگہ عام ہو اور بعض جگہ خاص، اس میں کوئی نقص نہیں، مثلاً قرآن میں ﴿یا أیھا الناس اعبدوا﴾ ❷ میں ''ناس'' کا لفظ عام ہے، سب کو شامل ہے، مگر آیت ذیل میں خاص ہے:

﴿إذ قال لھم الناس إن الناس قد جمعوا ......﴾ ❸

''جب ان (مسلمانوں) کو لوگوں (نعیم) نے کہا کہ لوگ (ابو سفیان) تمہارے لئے جمع کر چکے ہیں۔''

اس کے بعد ان کے خاص ہونے پر یہ دلیل پیش کرنا کہ ازواج واصحاب کا لفظ پڑھا جاتا ہے، تاکہ ان مذکورین کو بھی شامل ہو، ورنہ الگ پڑھنے کی کیا ضرورت تھی،

---

❶ الأنعام:۱۲۵

❷ البقرة:۲۱

❸ آل عمران:۱۷۳

ٹھیک نہیں۔ کیونکہ جس طرح بعض درودوں میں "أزواج" کا لفظ ہے، اسی طرح "ذریت" کا لفظ بھی وارد ہے اور ''آل'' کا لفظ ذریت کو قطعاً شامل ہے۔ پس یہ اضافہ محض تخصیص اور تعمیم کی صورت ہے، نہ اس لئے کہ ''آل'' محدود ہے۔

باقی یہ کہنا کہ صرف نبی پر درود بھیجنے سے قرآن پر عمل ہو جاتا ہے، بالکل ٹھیک ہے، مگر یہ اس امر کے منافی نہیں کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے آل کا بھی ذکر کیا جائے۔ پس جب سورۂ احزاب میں اہل بیت کا خاص طور پر ذکر ہے اور ازواج مطہرات کے متعلق یہ لفظ: ﴿لستن كأحد من النساء﴾ ❶ ''تمہارا مقام اور عورتوں کا سانہیں۔'' درود کی آیت کے بعد آنحضرت ﷺ کی لڑکیوں کا بھی ذکر ہے۔

درود سے پہلے آنحضرت ﷺ کی بیویوں کے بارے میں ادب کا بیان ہے۔ پھر اسی صورت میں ایمان داروں پر اللہ اور فرشتوں کے رحمت بھیجنے کا اعلان ہے، تو اس صورت میں اگر آنحضرت ﷺ نے بذریعہ خفی ''آل'' کا اضافہ کیا، تو اس میں قرآن وعقل واسلام کی کیا مخالفت لازم آئی؟ یہ مسئلہ بھی قرآن میں مذکور ہے۔ مومنوں کی ایماندار اولاد ان کے ساتھ ملا دی جائے گی، اور والدین کے اعمال میں اس بناء پر کوئی کانٹ چھانٹ نہیں ہوگی۔ ❷

﴿إلا المودّة في القربىٰ﴾ کی تفسیر

❽ ﴿ قُلْ لَّآ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ﴾ (٤٢/٢٣)
''کہہ دیجیے کہ اس تبلیغ پر میں کوئی اجر تم سے نہیں مانگتا، بجز رشتہ کے سلوک کے''

---

❶ الأحزاب:٣٢

❷ الطور:٢١

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ:

''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت جملہ بطونِ قریش میں تھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ اعلان کرایا کہ کہہ دو کہ میں تبلیغ قرآن اور تعلیم دین پر تم سے کسی اجر کا طالب نہیں ہوں، صرف رشتہ داری کا برتاؤ میرے ساتھ رکھو۔''

امام ترمذی نے اس کو درج کرنے کے باوجود سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ ''قربیٰ'' کے معنی اس آیت میں ''آلِ محمد'' کے ہیں، یعنی میری تبلیغ کا اجر کچھ نہیں، سوائے اس کے کہ میری اولاد سے محبت رکھو۔

یہ دراصل وہی پروپیگنڈا ہے اور قرآن کی سراسر تحریف، کیونکہ قرآن میں ''إلا المودة لأقربائي'' نہیں ہے، بلکہ ﴿ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ﴾ ہے اور ''قربیٰ'' کے معنی رشتہ کے ہیں، رشتہ داروں کے نہیں۔ عترت کی محبت لازمی گردانئے سے ان کو خلافت دینا بھی امت کا فریضہ ہو جاتا ہے۔ اور یہی ان کا مقصود تھا۔

جامع البیان میں اس آیت کی تفسیر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ کسی شخص کے دل میں ایمان اس وقت تک داخل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ تم (یعنی عباس اور ان کی اولاد) کو اللہ اور رسول کے لیے محبوب نہ رکھے۔ امام ترمذی نے ''أبواب التفسیر'' میں تو نہیں، البتہ ''کتاب المناقب'' میں اس کو درج کیا ہے۔ [1] یہ روایت عباسی خلفاء کی محبت کو لازمی گردانتی ہے، جو

---

[1] سنن الترمذي: أبواب المناقب: باب مناقب أبي الفضل عم النبي ﷺ، رقم الحديث (٣٧٥٨)

بغداد میں حکمران تھے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس مھبط وحی سے جو توحید کا منارہ دنیا میں بلند کرنے کے لیے آیا تھا، ایسا شرکیہ قول ممکن بھی ہے کہ جب کسی کے دل میں اپنے ہی جیسے دوسرے بے بس انسان کی محبت نہ ہو، اس وقت ایمان کا داخلہ ہی اس میں نہیں ہوسکتا؟ تعجب ہے کہ امت اسلامیہ کے بہترین افراد حضرات عشرہ مبشرہ و اصحاب بدر کے دلوں میں کیسے ایمان داخل ہوگیا۔ کیونکہ اس وقت تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ جن کی محبت شرط ایمان کہی گئی ہے، خود بھی ایمان نہیں لائے تھے۔ (مقام حدیث:۲/۲۸۔۳۰)

جواب: اس جگہ صرف دو وجہ سے اعتراض ہے، ایک یہ کہ سعید بن جبیر نے جو تفسیر ذکر کی ہے، وہ ٹھیک نہیں، امام ترمذی نے اسے کیوں نقل کیا۔ اس تفسیر کے غیر صحیح ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ محبت، خلافت دینے کو لازم گردانتی ہے اور عترت کو لازمی طور پر خلافت دینا صحیح نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی منقبت میں جو حدیث وارد ہے، وہ غلط ہے، اس کی دو وجہ ہیں:

اول: یہ کہ یہ قول شرکیہ ہے۔

دوم: اس وجہ سے غلط ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا ایمان متاخر ہے اور بہت سے لوگ جو ان سے مراتب میں بڑھے ہوئے ہیں، جیسے عشرہ مبشرہ، اصحاب بدر، ان سے پہلے مسلمان ہوئے ہیں۔

پھر اس حدیث کو "جامع البیان" والے نے تفسیر میں نقل کیا ہے۔

پہلا اعتراض تو بے سوچے سمجھے ہی کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ امام ترمذی نے سعید بن جبیر کا قول تردید کے لیے نقل کیا ہے، نہ استدلال کے لیے، کیونکہ ترمذی کی عبارت کا ترجمہ اس طرح ہے:

''طاؤس کہتے ہیں: عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت کے متعلق پوچھا گیا، تو سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے کہا: "قربیٰ" سے مراد آل محمد ہے، پھر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کو کہا: تجھے علم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق قریش کے تمام بطون سے تھا۔'' ❶

اس صورت میں اس آیت کا یہ مطلب ہوا کہ میرے ساتھ قرابت کی بناء پر صلہ رحمی کرو۔ پھر اس کے بعد خوب استدلال کرتے ہیں کہ اگر "قربیٰ" سے آل محمد مراد ہو، تو "أقرباء" کا لفظ ہونا چاہیے، نہ "قربیٰ" کا کیونکہ "قربیٰ" رشتہ کو کہتے ہیں۔

مگر یہ بات دماغ میں نہیں آئی کہ سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ بھی تو آخر عرب اور تابعین سے بہترین فاضل ہیں، اتنی غلطی نہیں کرسکتے۔ جو انہوں نے کہا ہے، وہ لغت کے اعتبار سے غلط نہیں ہوسکتا۔ مبالغہ کی شکل میں مصدر کا عمل کرنا، عرب میں مشہور ہے، جیسے "زید عدل" یعنی زید عدل والا ہے، اسی طرح یہاں مراد "أهل قربیٰ" ہوں گے، جیسا کہ زمخشری نے کہا ہے، پھر "لام" کی جگہ "في" لانے میں نکتہ بھی بیان کیا ہے، یعنی اس سے مراد پختہ محبت ہے۔ ❷

۲۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ یا دیگر اہل بیت سے محبت کرنا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کا طبعی تقاضا ہے، کہ انسان جب کسی نبی پر ایمان لاتا ہے اور اس سے محبت کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کے ساتھ جو علاقہ دوستی یا قرابت یا نصرت و صحبت کا رکھتے ہیں، ان سے بھی محبت کرے۔ اگر کسی کے دل میں ان کی محبت نہ ہوگی، تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اس شخص کے دل میں نبی کی محبت

---

❶ سنن الترمذي: كتاب التفسير: باب من سورة حمٓ عسق ، رقم الحديث (۳۲۵۱) نیز دیکھیں: صحیح البخاری: كتاب التفسير، باب قوله ﴿إلا المودة في القربىٰ﴾ رقم الحديث (٤٥٤١٠)

❷ الكشاف: ١/١١٥٦

نہیں۔ یہ اسی وقت ہے جب وہ رشتہ دار نبی کے ساتھ ایمان رکھتے ہوں، ورنہ وہ نبی کے بھی دشمن ہوں گے، پس ان سے محبت کرنا لوازم ایمان سے نہیں ہوگا، بلکہ منافی ایمان ہوگا، پس جو لوگ حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے پہلے ایمان لائے تھے، ان کے ایمان کے ساتھ عباس رضی اللہ عنہ کی محبت لازم نہ تھی۔ جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اس وقت سے ان کے ساتھ محبت کرنا لازمی تھا۔ کیونکہ اس وقت وہ ایمان لا چکے تھے۔ پھر یہ محبت کرنے کا حکم نہیں، بلکہ ایمان بالرسول کے بعد خود بخود یہ محبت پائی جاتی ہے۔ اسی واسطے حدیث میں یہ لفظ کہ "تمہارے ساتھ اللہ اور رسول کے لیے محبت کرے۔" اسی طرح انصار کے متعلق بھی آیا ہے [1] کیونکہ انصار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جگہ دے کر اور مدد کر کے تمام عرب سے دشمنی اور مخالفت مول لے چکے تھے، پس جس شخص کے دل میں ایمان نہیں ہوتا تھا، وہ طبعاً ان سے بغض رکھتا تھا اور جس کے دل میں ایمان ہوتا تھا، وہ طبعاً ان سے محبت کرتا تھا۔ یہی حال دیگر بڑے صحابہ کا تھا، اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب صحابہ رضی اللہ عنہم کے متعلق فرمایا: "جو ان سے محبت کرے گا، اس نے مجھ سے محبت کی۔" [2] پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے محبت کی اور سب کے متعلق یہ فرمایا، تو اب اس محبت کو خلافت دینے کا ذریعہ قرار دینا باطل ہوگیا۔ نیز خلافت کے لیے قابلیت کی بھی ضرورت ہے۔ جب کسی شخص میں قابلیت نہ

---

[1] صحيح البخاري: كتاب فضائل الأنصار، باب حب الأنصار من الإيمان، رقم الحديث(٣٥٧٢)، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الدليل على أن حب الأنصار و علي رضى الله عنهم من الإيمان ،رقم الحديث(٧٥)، و لفظه: " الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن و لا يبغضهم إلا منافق، فمن أحبهم أحبه الله و من أبغضهم أبغضه الله"

[2] سنن الترمذي : أبواب المناقب ، رقم الحديث(٣٨٦٢) و لفظه:" من أحبهم فبحبي أحبهم"

ہوگی، تو محض محبت کی بناء پر اس کے لیے خلافت کا استحقاق ثابت نہیں ہوسکتا، خصوصاً جب غیر قرابت دار کی خلافت کا بھی پتہ بتا دیا ہو۔

فرعون کا غرق آب ہونا

❶ ''ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرائیل علیہ السلام کہتے تھے کہ جب فرعون غرق ہونے لگا، تو ایمان لانا چاہتا تھا، کاش اس وقت اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ مجھے دیکھتے کہ میں سمندر کی مٹی لیے ہوئے، اس کے منہ میں ٹھونس رہا تھا، اس خوف سے کہ کہیں وہ کلمہ نہ پڑھ دے، اور اس پر اللہ کی رحمت نہ آجائے۔''[1] یہ روایت قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے، اس وجہ سے اس کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ

① جبرائیل ہر جگہ اللہ کی طرح موجود نہیں ہوتے، قرآن میں صاف کہہ دیا گیا ہے کہ فرشتے بلا حکم الٰہی نہیں اترتے: ﴿وَ مَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾[2]

② جبرائیل روح القدس ہیں، جن کا وظیفہ یہ ہے کہ انبیاء کرام کے پاس اللہ کے پیغامات پہنچائیں، نہ کہ کلمۂ حق سے روکنے کے لیے کسی کے منہ میں مٹی ٹھونسیں۔

③ فرشتے اپنے ارادہ یا جذبہ سے کوئی کام نہیں کرتے، بلکہ:

﴿يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[3]

''وہی کرتے ہیں، جس کا ان کو حکم دیا جاتا ہے۔''

---

[1] سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة يونس، رقم الحديث(٣١٠٧) ابن حبان: ١٤/٩٧ (٦٢١٥)، المستدرك: ١/١٢٤ (١٨٩)، اس حدیث کو امام ترمذی، ابن حبان، حاکم اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے ''صحیح'' قرار دیا ہے۔

[2] مريم: ٦٤

[3] النحل: ٥٠

④ اگر جبرائیل کا یہ فعل بحکم الٰہی تھا، تو پھر فرعون ان کے اوپر غالب کیوں رہا، کیونکہ قرآن میں تو تصریح ہے کہ اس نے کلمہ پڑھ دیا:

﴿ قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين ﴾(۱۰/۹۰)

فرعون نے کہا، میں ایمان لایا کہ کوئی معبود نہیں بجز اس معبود کے جس پر بنی اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں مسلمان ہوں، اور جبرائیل کی ساری محنت اکارت گئی۔ (مقام حدیث:۲/۳۰۔۳۲)

جواب

① اس روایت پر یہ اعتراض کہ ''جبرائیل ہر جگہ موجود نہیں رہتے، وہ صرف اللہ کے حکم سے اترتے ہیں'' بالکل لغو ہے۔ کیونکہ روایت میں یہ نہیں کہ جبرائیل بدوں حکم آئے تھے۔ صرف جبرائیل علیہ السلام کے وہاں ہونے اور فرعون کے منہ میں مٹی ٹھونسنے کا ذکر ہے، اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ وہ ہر جگہ ہوتے ہیں یا بدوں حکم آئے تھے؟

② جبرائیل کا وظیفہ ''پیغام پہنچانا'' اس امر کے منافی نہیں کہ ان سے کوئی اور کام بھی لیا جائے، قرآن مجید میں ہے، '' لیلة القدر '' میں فرشتے اور روح (جبرائیل) اترتے ہیں[1]۔ ظاہر ہے یہ اترنا کسی اور کام کے لیے ہوتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جو فرشتے آئے تھے اور بعد میں وہی فرشتے لوط علیہ السلام کی بستیوں کو الٹا دیتے ہیں، اور لوط علیہ السلام کی قوم کو اندھا کردیتے ہیں، ان میں جبرائیل علیہ السلام بھی تھے۔ پس ثابت ہوا کہ جبرائیل علیہ السلام سوائے پیغام رسانی کے اور کام بھی کرتے ہیں۔ پھر قرآن میں ان کے وظیفہ کے متعلق پیغام رسانی میں محفوظ ہونے

[1] القدر: ٤

کا ذکر نہیں آیا۔

④ ان کا مٹی ٹھونسنا حقیقت میں موسیٰ علیہ السلام کی دعاء مستجاب کا اثر تھا، کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی تھی:

﴿وَاشْدُدْ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتّٰى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيْمَ﴾ ❶

''اے ہمارے رب ان (فرعون اور اس کی جماعت) کے دل سخت کر دے، یہ ایمان نہ لائیں، یہاں تک کہ دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔''

اس قسم کی دعا حضرت نوح علیہ السلام سے بھی قرآن میں منقول ہے:

﴿وَ لَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ إِلَّا ضَلٰلًا﴾ ❷

''(اے رب) ظالموں کو زیادہ نہ کر مگر گمراہی۔''

ایسی بد دعا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کفار دفع الوقتی کے لیے کبھی کبھی ایمان کا اظہار کر کے عذاب سے رہائی حاصل کر لیتے ہیں، جیسا کہ فرعون کے قصہ میں مذکور ہے:

﴿وَ لَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوْا يٰمُوْسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَ لَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيْٓ إِسْرَآئِيْلَ﴾ ❸

''جب ان پر عذاب واقع ہوتا، تو کہتے: اے موسیٰ علیہ السلام! اس خاص دعا سے اللہ کو پکارئیے، جو اس نے آپ کو سکھائی ہے، اگر آپ ہم سے عذاب اٹھالیں گے، تو ہم آپ کی بات مان لیں گے اور آپ کے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج دیں گے۔''

---

❶ ود:٦٨۔٨٣

❷ یونس:٨٨ .

❸ نوح:٢٨

لیکن جب عذاب اٹھ جاتا، دوبارہ عہد شکنی کرتے، اس لیے موسیٰ علیہ السلام نے کہا: یااللہ ان کے دل اب سخت کردے، اتنے سخت کہ اب عذاب ألیم کو دیکھ کر ہی ایمان لائیں۔ یعنی جب عذاب میں گرفتار ہو جائیں، تو ایمان لائیں اور اس وقت کا ایمان تو نفع نہیں دیتا، پس تباہ ہو جائیں۔

جبرائیل علیہ السلام چونکہ فرعون کی دفع الوقتی سے واقف تھے اور موسیٰ علیہ السلام کی دعا کو بھی جانتے تھے، اس لیے انہوں نے مٹی ٹھونسی کہ فرعون کو اور ڈھیل نہ ملے، اسی وقت تباہ ہو جائے، ورنہ یوں تو ان کو علم تھا کہ اس کا خاتمہ ایمان پر نہیں ہوگا۔ اور یہ کلمہ پڑھنا بھی ایک دفع الوقتی ہے، جیسے اس کی عادت تھی ۔ جبرائیل علیہ السلام کا یہ کام فعل الٰہی کے مطابق تھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ذکر کیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی دعا منظور ہو چکی تھی:

﴿ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا ﴾ ❶

(اے موسیٰ) ''تمہاری دعا قبول ہو چکی ہے۔'' یعنی فرعون عذاب میں گرفتار ہو کر ہی ایمان لائے گا اور وہ ایمان فائدہ نہیں کرتا۔

باقی رہا یہ سوال کہ فرعون ان کے اوپر غالب کیوں رہا، یہ سوال بھی اصل حقیقت سے ناواقفی کی بناء پر ہے، کیونکہ جبرائیل علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ یہ اس کا کلمہ پڑھنا دفع الوقتی نہ ہو، بلکہ یہی وہ "عذاب ألیم" ہو، جس کا ذکر موسیٰ علیہ السلام کی دعا مستجاب میں ہے۔ اور ایسا ہی ہوا، یعنی فرعون غرق ہو کر واصل جہنم ہوا، کیونکہ ایسا ایمان فائدہ نہیں کرتا:

﴿ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ

❶ یونس: ۸۹

خَلَتْ فِيْ عِبَادِهِ ......﴾ ❶

''جب انہوں نے عذاب دیکھا (تو ایمان لے آئے مگر ان کو) یہ ایمان لانے کا فائدہ نہ ہوا، یہ اللہ کی سنت ہے، جو اس کے بندوں میں چلی آ رہی ہے۔''

﴿ وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّيْ تُبْتُ الْاٰنَ ﴾ ❷

''ان لوگوں کی توبہ قبول نہیں ہوتی، جو برے کام کرتے ہیں اور جب ان سے کوئی آدمی مرنے لگے، تو کہے میں نے اب توبہ کی۔''

یہی وجہ ہے کہ قرآن نے ذکر کیا ہے:

﴿ يَقْدُمُ قَوْمَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ ﴾ ❸

''قیامت کے دن قوم کے آگے ہو کر ان کو آگ وارد کرے گا۔''

آسمان و زمین کی مسافت

⑩ جامع ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک طویل روایت بیان کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زمین سے آسمان تک پانچ سو سال کی راہ ہے، پھر پہلے آسمان سے دوسرے آسمان تک بھی اسی قدر فاصلہ ہے اور آسمان سات ہیں، جن کے اوپر عرش ہے، اس کا فاصلہ بھی ساتویں آسمان سے پانچ سو سال کی راہ ہے۔ اسی طرح اس زمین کے نیچے زمین ہے، پانچ سو سال کی مسافت پر (دوسری زمین ہے) اور زمینیں بھی سات ہیں، ہر زمین سے دوسری زمین

---

❶ الغافر: ۸۵

❷ النساء: ۱۸

❸ ھود: ۹۸

تک اسی قدر فاصلہ ہے۔ قسم ہے اللہ کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے کہ اگر تم میں سے کوئی رسی زمین کے اسفل ترین طبقہ میں لٹکائے، تو وہ ٹھیک اللہ کے اوپر جا گرے گی، پھر آپ ﷺ نے یہ آیت پڑھی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ......﴾ ❶

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ......﴾ کی یہ تفسیر کہ اللہ ادھر سب سے اوپر عرش پر ہے اور ادھر سب سے نیچے تحت الثریٰ میں، رسول اللہ ﷺ کی نہیں ہو سکتی۔ رواۃ کو تو نہیں، لیکن اس حدیث کے شارحین کو یہ احساس ہوا کہ اس سے اللہ کا تعدّد لازم آتا ہے۔ چنانچہ خود امام ترمذی نے ان کی یہ توجیہ نقل کی ہے کہ وہ رسی جو لٹکائی جائے گی، اللہ کی ذات پر نہیں، بلکہ اللہ کے علم پر گرے گی، کیونکہ اللہ کی ذات تو ایک ہی ہے اور وہ قرآن کی تصریحات کے مطابق عرش پر ہے، مگر پھر بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ کیا جب وہ رسی لٹکائی جائے گی اور طبقہ در طبقہ زمینوں میں لٹکتی ہوئی گرے گی، تو اللہ کا علم اس کو محیط نہ ہوگا، پھر تحت الثریٰ میں پہنچ کر علم الٰہی پر گرنے کے کیا معنیٰ؟

اب اس کے برخلاف ایک دوسری حدیث سنیے کہ وہ بھی ترمذی میں ہے: حضرت عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک ۷۱ یا ۷۲ یا ۷۳ سال کی راہ ہے اور سات آسمان ہیں، جن میں سے ہر ایک سے دوسرے کا فاصلہ اسی قدر ہے۔ ساتویں آسمان کے اوپر ایک سمندر ہے، جس کی گہرائی بھی اتنی ہی ہے۔ اس کے اوپر سات پہاڑی بکرے ہیں، جن

---

❶ سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة الحديد، رقم الحديث(٣٢٩٨) امام ابوزرعہ، ابوحاتم اور ابن معین کہتے ہیں، حسن بصری کا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع ثابت نہیں ہے۔(تاريخ ابن معين، رواية الدارمي:٩٩، (٢٧٥)، جامع التحصيل:١١٥، طبقات المدلسين:٢٩، (٤٠)، تقريب التهذيب: ١٦٠ (١٢٢٧) امام ابن جوزی نے بھی اس حدیث کو "ضعیف" کہا ہے۔(العلل المتناهية:١/ ٢٨ (٨)

کے کھروں سے گھٹنوں تک اسی قدر فاصلہ ہے، ان بکروں کی پشت پر عرش ہے، جس کی موٹائی اسی قدر ہے، ❶ غالباً یہ ''كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ'' کی تفسیر ہے اور چونکہ قرآن میں قیامت کے ذکر میں ہے کہ اس دن حاملین عرش آٹھ ہوں گے، اس وجہ سے بکرے پھر سات ہی ہیں، یہ بکرے کس پہاڑ کے ہیں، ہم نے شروح حدیث میں اس کا نام بہت ڈھونڈا، مگر نہ پایا۔

یہاں افسوس کہ ساتھ اس حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا ہے کہ یہ رواۃِ حدیث بجز روایت کشی کے اور کوئی علم کمتر جانتے تھے، امام ترمذی نے ۲۷۹ھ میں وفات پائی، جس سے تقریباً ایک صدی پہلے مسلمانوں میں ہیئت اور جغرافیہ کے فن رائج ہو چکے تھے، اگر انہوں نے ان کا مطالعہ کیا ہوتا، تو ایسی روایتوں کو صحیح قرار دے کر درج کرنے کی جرأت نہ کرتے۔ ❷

جواب

اس سے قبل کہ ہم اعتراضات کے جوابات لکھیں، چند باتوں کا علم ہونا ضروری ہے:

سنن اَربعہ کی تمام روایات صحیح نہیں

1. جو حدیثیں بخاری و مسلم میں ہیں، وہ سب کی سب صحیح ہیں، مگر باقی صحاح ستہ

---

❶ سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة الحاقة، رقم الحديث(٣٣٢٠)، اس کی سند میں ''عبد الله بن عميرة الكوفي'' أحنف بن قيس سے روایت کرتا ہے، امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کا أحنف بن قيس سے سماع نہیں ہے۔(التاريخ الكبير: ٥/ ١٥٩) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''مقبول'' (تقريب التهذيب: ٣١٦، (٣٥١٤) اور اس سند میں ''سماك بن حرب'' ہے، جو کہ آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھے، جب اس سے شعبہ اور سفیان جیسے دیگر لوگ جن کا سماع قدیم ہے، روایت کریں، تو پھر ''صحیح'' ہے اور جنھوں نے آخری عمر میں سماع کیا ہے، ان کی روایت ''ضعیف'' ہوتی ہے۔(الكواكب النيرات: ٤٥ (٢٩)

❷ مقام حدیث: ٢/ ٣٤-٣٦

یعنی (ترمذی، ابوداؤد، نسائی وغیرہ) میں بعض حدیثیں ''صحیح'' ہیں اور بعض ''حسن'' اور بعض ''ضعیف''، حدیث کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ رواۃ ثقہ ہوں اور سند میں اتصال ہو، نہ اس میں کوئی شذوذ ہو اور نہ علت ہو۔ بعض وقت ایک محدث حدیث کو ''صحیح'' یا ''حسن'' کہتا ہے، مگر حقیقت میں وہ حدیث ''ضعیف'' ہوتی ہے۔ بعض محدثین اس معاملہ میں تساہل (سستی) کر جاتے ہیں۔ چنانچہ محدثین نے تتبع اور استقراء کے بعد یہ واضح کیا ہے کہ حاکم کی تصحیح (کسی حدیث کو ''صحیح'' کہنا) اور امام ترمذی کی تحسین (کسی حدیث کو ''حسن'' کہنے) پر مغرور نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس کی چھان بین ضروری ہے۔ [1]

4 بعض وقت محدثین روایت کو صرف معرفت کے لیے ذکر کرتے ہیں، اس سے دلیل پکڑنا مقصود نہیں ہوتا، خاص کر جب بیان کرنے کے بعد اس حدیث کے ضعف کی وضاحت کر دیں۔

اب جواب سنیے، امام ترمذی نے پہلی روایت کے ذکر کے بعد یہ فرمایا ہے:

" هذا حديث غريب من هذا الوجه ويروى عن أيوب ويونس بن عبيد و علي بن زيد قالوا لم يسمع الحسن من أبي هريرة"

''یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، ایوب، یونس بن عبید اور علی بن زید سے مروی ہے کہ حسن نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا۔''

پس یہ روایت منقطع ہوئی، حدیث کی صحت کے لیے اتصال شرط ہے، وہ شرط نہ پائی گئی، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ٹھہری اور ضعیف سے استدلال درست نہیں ہوتا۔

"ورده جماهير النقاد...... للجهل بالساقط في الإسناد"

(الفية عراقی) [2]

---

[1] التقييد والإيضاح: ٣٠، توضيح الأفكار: ١/١٦٩، ٣١٣

[2] ألفية العراقي: ٧٨، فتح المغيث: ١/١٣٤

جمہور اہل نقد نے ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی گر گیا ہو، ردّ کر دیا ہے کیونکہ گرنے والے راوی کا حال معلوم نہیں۔

پس معترض کا سارا تانا بانا غلط ٹھہرا۔ دوسری حدیث جو حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس کی سند اس طرح ہے:

" حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبدالرحمن بن سعد عن عمرو بن أبي قيس عن سماك بن حرب عن عبدالله بن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس بن عبدالمطلب الخ"

اس سند میں "عبدالله بن عميرة" کے متعلق "میزان" میں لکھا ہے:

"فيه جهالة، قال البخاري لايعرف له سماع من الأحنف بن قيس، له عنه عن العباس حديث المزن والعنان" (ميزان: ٢/ ٦١) [1]

اس میں جہالت ہے، یعنی نامعلوم شخص ہے، امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''احنف بن قیس سے (جس سے وہ روایت کر رہا ہے) اس کا سماع ثابت نہیں'' اور یہی اس سند کے ساتھ عباس سے یہ حدیث بیان کرتا ہے۔

پس یہ حدیث بھی ضعیف ٹھہری اور اعتراض باطل ٹھہرا، کیونکہ جس حدیث کو خود محدثین نے ضعیف اور منقطع بیان کیا ہو، اب آپ کو اس سر دردی کی کیا ضرورت کہ حدیث واقعات کے خلاف ہے۔ اگر محدثین سب ''صحیح'' کہتے ہوں، تو پھر آپ کو اعتراض کا حق پہنچتا ہے۔ پھر اعتراض کرنے والے نے یہ حدیث کسی رسالے سے نقل کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''غالباً یہ ''كان عرشه على الماء'' کی تفسیر ہے اور چونکہ قرآن میں قیامت کے ذکر میں ہے کہ اس دن حاملین عرش آٹھ ہوں گے۔'' (مقام حدیث: ۲/ ۳۵)

---

[1] میزان الاعتدال: ۲/ ٤٦٩

''حالانکہ یہ حدیث ''کان عرشه علی الماء'' [1] کی تفسیر میں ذکر نہیں کی گئی ، بلکہ دوسری جگہ مذکور ہوئی ہے۔ امام ترمذی نے اگرچہ دوسری حدیث کو ''حسن'' کہا ہے، مگر ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام ترمذی کی ''تحسین'' قابل تفتیش ہوتی ہے، اسی واسطے ہم نے تفتیش کے بعد اس کا "ضعف" واضح کر دیا ہے۔ امام ترمذی نے بھی اس حدیث کے بعد ذکر کیا ہے کہ یہ حدیث "غریب" ہے اور اس حدیث کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ ابن کثیر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کے متعلق لکھا ہے:

" إنه مرسل من هذا الوجه ولعل هذا هو المحفوظ" [2]

یہ حدیث قتادہ سے آئی، مگر قتادہ نے بدوں سند ہی بیان کیا ہے اور بدوں سند ہونا ہی اس میں ٹھیک ہے۔ یعنی یہ حدیث سند کے ساتھ ثابت نہیں، بلکہ بدوں سند قتادہ سے مرسل ہی وارد ہوئی ہے۔

اب آیئے اعتراضات کے جوابات کی طرف:

علم الٰہی کی وسعت

① امام ترمذی نے جو آخر میں اس لفظ " لهبط على الله" (وہ رسی اللہ پر گرے) کے بعد لکھا ہے کہ اللہ کے علم پر وہ رسی گرے۔ وہ اس لیے نہیں کہہ رہے کہ ظاہر رہنے سے اللہ کا تعدد لازم آتا ہے، بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں'' ظاہر رکھنے سے اللہ کا ہر جگہ ہونا لازم آتا ہے'' اس واسطے انہوں نے اس کی تاویل کی ہے، یعنی اس جگہ اللہ کا علم مراد ہے اور اللہ کا علم ہر جگہ ہے، یعنی وہاں پہنچ کر اللہ کے علم سے باہر نہیں ہو جاتی۔

---

[1] صحیح البخاری: کتاب التفسیر، باب قوله﴿ وَ كَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَاءِ ﴾، رقم الحدیث(٤٤٠٧)

[2] تفسیر ابن کثیر: ٤/٣٨٧

آسمان وزمین سے مراد

② اس حدیث میں جو سات زمینوں کا نقشہ کھینچا گیا ہے، وہ اسی طرح ہے، جس طرح آسمان کا نقشہ کھینچا گیا ہے، زمین اور آسمان کا لفظ اصل میں ایک عرفی امر پر محمول ہے۔ اوپر کی چیز کو آسمان کہتے ہیں اور نیچے کی چیز کو زمین۔ پس وہی شے جو اوپر کی طرف دائرۂ افق سے اوپر ہے، وہ آسمان ہے، جو دائرہ افق سے نیچے ہے، وہ زمین ہے ،یعنی نظام شمسی سارے کا سارا ایک بہت بڑی وسعت والے فضا میں موجود ہے اور آسمان حقیقت ہر طرف سے اس کو محیط ہے۔ مگر عرف میں اوپر کے حصہ کو آسمان کہتے ہیں اور نیچے کے حصہ کو زمین، جس کرہ پر ہم ہیں ،صرف اسی کا نام ہی زمین نہیں، بلکہ آسمان کے تحت الافق حصے کو اس حدیث میں زمین کہا گیا۔

آسمان وزمین کی مسافت

③ پھر مسافت کا اختلاف کہ حدیث میں پانچ سو بتلایا ہے اور اس کے برعکس دوسری حدیث میں ۷۱ یا۷۲ یا۷۳ بتلایا ہے، اس کی توجیہ اس طرح بھی ہوسکتی ہے کہ ایک جگہ حرکت سریع مراد لی ہو اور ایک جگہ خفی ،بعض وقت یہ الفاظ مبالغہ کے لیے بھی استعمال کیے جاتے ہیں، ان سے کوئی خاص تخصیص عدد مراد نہیں ہوتا، یہ اسی طرح ہے جس طرح قرآن میں ہے:

﴿ وَ اَرۡسَلۡنٰهُ اِلٰی مِائَةِ اَلۡفٍ اَوۡ یَزِیۡدُوۡنَ ﴾ [1]

''ہم نے اس کو ایک لاکھ کی طرف بھیجا یا زیادہ کی طرف۔''

بظاہر آیت میں شک ہے، مگر چونکہ تحدید مراد نہیں، اس لیے یہ عبارت اپنی جگہ

---

[1] الصافات:۱۴۷

بالکل صحیح ہے۔

حاملین عرش کی حقیت

④ پھر فرشتوں پر تمسخر اڑایا ہے اور یہ نہیں سمجھے کہ فرشتے متمثل ہو کر بھی نظر آتے ہیں اور جس شکل میں چاہیں متمثل ہوں یا جس شکل میں اللہ تعالیٰ چاہے دکھا دے۔ یعنی آنحضرت ﷺ کو حاملین عرش بکروں کی شکل میں نظر آ گئے، تو آپ نے ان کو بکروں کے ساتھ ہی تعبیر کیا۔

"حجة الله البالغه" میں ہے:

" فقد ورد الشرع قريبا من ذلك إلا أنه سماهم جميعا وعدولا وذلك بحسب مايظهر فى عالم المثال من صورهم" (۱/۱۰۰)

کہ شرع میں اس کے قریب بیان آیا ہے، مگر آنحضرت ﷺ نے ان (فرشتوں) کو پہاڑی بکرے کہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں ان کی صورتیں اسی طرح ظاہر ہوئیں۔

• ''مقام حدیث'' میں نہایت تمسخر کی صورت میں کہا گیا ہے: ''ہم نے شروح حدیث میں اس پہاڑ کا نام بہت ڈھونڈا، مگر نہ پایا۔''

مگر اللہ تعالیٰ نے اسی مضمون میں ان کی عقل اور مطالعہ کا بھانڈا پھوڑ دیا۔ عقل کا تو اس لیے کہ معمولی بات بھی نہ سمجھ سکے، اور مطالعہ کا اس طرح کہ خود کہہ رہے ہیں غالباً یہ "كان عرشه على الماء" کی تفسیر ہے۔ یعنی میں نے کسی کی نقل در نقل کی، مکھی پر مکھی ماری، خود نہیں دیکھا، جب نفس مضمون ہی نہیں دیکھا، تو شروح تو ضرور دیکھی ہوں گی!! پھر رسالوں میں اس قدر اعتماد کرتے ہوئے لوگوں کو اپنے کثرت

مطالعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں، فلاں کتاب میں ایسا ہے اور فلاں کتاب میں ایسا ہے۔ پری نہفتہ او و دبو در کرشمہ ناز!

"مستقدمین" اور "مستأخرین" کی تفسیر

⑪ ﴿ وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِ وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ ○ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ○وَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ ﴾ [1]

"اور ہم ہی زندہ کرتے ہیں اور ہم ہی مارتے ہیں اور ہم ہی وارث ہیں اور ہم اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور پچھلوں کو بھی جانتے ہیں۔ یہ تیرا رب ہے، جو ان کو حشر میں لائے گا۔"

اس آیت کے سیاق وسباق پر نظر ڈالنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس میں اگلوں سے مراد وہ لوگ ہیں، جو پہلے گزر گئے اور پچھلوں سے وہ لوگ جو ان کے بعد مرے یا مریں گے، یہ سب کے سب اللہ کے علم میں ہیں، جو ان کو قیامت کے دن میدان حشر میں جمع کرے گا۔ اسی مفہوم کی دوسری آیت میں ہے:

﴿ قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [2]

"کہہ دے کہ اگلے اور پچھلے ضرور متعینہ دن کی میعاد پر جمع کیے جائیں گے۔"

لیکن جامع ترمذی میں روایت ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہ

"ایک حسین ترین عورت (مسجد میں) رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنے آیا کرتی تھی۔ صحابہ میں سے کچھ لوگ تو آگے کی صف میں بڑھ جاتے تھے، تاکہ اس کو نہ دیکھیں، مگر کچھ لوگ پیچھے کی صف میں شریک ہوتے تھے اور رکوع کی حالت میں

---

[1] الحجر: ٢٣۔٢٥

[2] الواقعة: ٤٩۔٥٠

بغل کے نیچے کی طرف سے اس کی طرف جھانکتے تھے، اس پر اللہ نے یہ آیت اتاری کہ "ہم تم میں سے اگلوں کو بھی جانتے ہیں اور پچھلوں کو بھی جانتے ہیں۔ [1] متقدمین اور متاخرین کی ایسی تشریح اور صحابہ کرام پر ایسا الزام نہ صرف قرآن بلکہ عقل کے بھی منافی ہے۔ (مقام حدیث: ۲/ ۳۲-۳۳)

جواب: اس اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ

1. حدیث والی تشریح سیاق وسباق کے بھی خلاف۔
2. صحابہ پر پھر یہ الزام۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث "ضعیف" ہے، کیونکہ اس حدیث کی سند میں "نوح بن قیس" مختلف فیہ راوی ہے:

---

[1] سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة الحجر، رقم الحديث(٣١٢٢)، سنن النسائي: كتاب الإمامة، باب المنفرد خلف الصف، رقم الحديث(٨٧٠) سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، باب الخشوع في الصلاة، رقم الحديث(١٠٤٦)، اس سند میں "عمرو بن مالك النكرى" ہے، جو امام بخاری، کے نزدیک "ضعیف" ہے، امام ابن عدی فرماتے ہیں: اس نے "ابو الجوزاء عن ابن عباس" کی سند سے دس کے قریب غیر محفوظ احادیث بیان کی ہیں۔ (الكامل: ١/ ٤١١، (٢٢٥) اور مذکورہ بالا حدیث اسی سند سے مروی ہے، نیز دیکھیں: التاريخ الكبير: ٢/ ١٦ (١٥٤٠)، تهذيب التهذيب: ١/ ٣٣٥(٧٠٢)
مذکور بالا حدیث میں "نوح بن قیس" کو امام احمد، ابن معین، عجلی اور امام ابو داود نے "ثقہ" اور امام نسائی نے "لیس به بأس" اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے "حسن الحدیث" قرار دیا ہے۔ (العلل و معرفة الرجال: ٢/ ٤٧٨ (٣١٣٩)، تاريخ ابن معين، رواية الدوری: ٤/ ١٢٢ (٣٤٨٥)، و رواية الدارمي: ٢١٩ (٨٢٣)، الثقات للعجلي: ٢/ ٣٢٠، (١٨٧٠)، تهذيب الكمال: ٣٠/ ٥٥، (٦٤٩٤)، تهذيب التهذيب: ١٠/ ٤٣٢؛ الكاشف: ٢/ ٣٢٧ (٥٨٩٣) امام ابوداود نے نوح بن قیس کی یحییٰ بن معین سے تضعیف نقل کی ہے، لیکن "بلغنی" کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے، یعنی انھوں نے خود نہیں سنا اور نہ ہی سند ذکر کی ہے اور خود امام ابوداود نے "نوح بن قیس" کو "ثقہ" کہا ہے، اور "تشیع" باعث جرح نہیں ہے، بہر حال اس حدیث کا امام ترمذی کے نزدیک بھی "مرسل" ہونا ہی راجح ہے۔

"وقال أبوداود: كان يتشيع وبلغني أن يحيىٰ ضعفه" (میزان ۳/۵)
ابو داؤد فرماتے ہیں کہ نوح بن قیس شیعہ بن جاتا تھا اور یحییٰ نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ اس حدیث کی سند میں بھی ابن عباس کا لفظ ذکر ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

" فروى جعفر بن سليمان هذا الحديث عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء نحوه ولم يذكر فيه عن ابن عباس وهذا أشبه أن يكون أصح من حديث نوح " (ترمذی:۲/۱۴۰)

''جعفر بن سلیمان نے اس حدیث کو ذکر کیا ہے، مگر اس نے ابن عباس کا نام نہیں لیا، یعنی یہ حدیث مرسل ہے اور اس کا مرسل ہونا دراصل صحیح ہے۔''

یعنی یہ حدیث صحیح نہیں، کیونکہ مرسل محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہوتی۔ پس اعتراض رفع ہوگیا۔

ابن کثیر نے بھی اس حدیث کو نہایت "غریب" قرار دیا ہے:

" وهذا ورد فيه حديث غريب جدا " (ابن کثیر:۲/۵۴۹)

''اس آیت میں جو حدیث آئی ہے، وہ سخت غریب ہے۔''

" وهذا الحديث فيه نكارة شديدة" (ص:۲/۵۵۰)

''اس حدیث میں سخت نکارت ہے۔''

" فالظاهر أنه من كلام أبي الجوزاء" [1] (ص:۲/۵۵۰)

''اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ابو الجوزاء کی کلام ہے۔''

ابن عباس کا ذکر اس میں ٹھیک نہیں۔ اب اعتراض کی کیا وقعت رہ جاتی ہے۔

---

[1] تفسیر ابن کثیر:۲/۷۲۳

اگر یہ واقعہ ثابت ہو، تو اس صورت میں پچھلی صف میں عورتوں کو دیکھنے کے لیے کھڑا ہونے والا منافق سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت منافق بھی نمازوں کے اندر شامل ہو جاتے تھے، تاکہ نفاق چھپائیں۔

سورہ احزاب میں ہے:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾ [1]

"اے نبی (ﷺ) اپنی بیویوں کو اور اپنی لڑکیوں اور مسلمانوں کی عورتوں کو کہہ دیجیے کہ اپنی چادروں کو لٹکا لیا کریں، اس سے پہچانی جائیں گی (کہ یہ شریف ہیں) پھر (منافقوں اور اوباشوں سے) ستائی نہیں جائیں گی۔"

اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ منافق اور بعض اوباش لوگ اس وقت موجود تھے، جو عورتوں سے تعرض کرتے تھے۔

پس اس آیت میں اس قسم کے لوگ مراد لیے جائیں گے۔ اگرچہ سیاق و سباق سے اگلوں پچھلوں سے زندہ و مردے مراد ہیں، مگر لفظ عام ہے۔ اس لیے اس میں وہ لوگ بھی داخل سمجھے جا سکتے ہیں، جو صفوف میں آگے یا پیچھے کھڑے ہوں۔

قرآنی الفاظ کا ایک لغوی مفہوم ہوتا ہے اور ایک سیاق و سباق سے متعین ہوتا ہے اور ایک شانِ نزول سے مفہوم ہوتا ہے۔ پس شانِ نزول اگر لغوی مفہوم میں داخل ہو سکے، تو آیت اس کو بھی شامل ہو گی اور سیاق و سباق سے جو مفہوم متعین ہوتا ہے، وہ بھی اس میں داخل ہو گا۔ پس یہ آیت اگلوں یعنی مردوں اور پچھلوں یعنی زندوں کو بھی شامل ہے اور صفوف میں آگے پیچھے کھڑے ہونے والوں کو بھی۔

[1] الأحزاب: ٥٩

معراج کی حدیث

⑫ یہ ایسی مثال ہے کہ اس میں تفسیر بالروایت میں تعارض ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

"(اسرا) کی تفسیر میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ہم بیت المقدس میں آئے، تو جبرائیل نے اپنی انگلی سے پتھر کی طرف اشارہ کیا، اس میں سوراخ ہوگیا، براق کو اس میں (غالباً رسی ڈال کر) باندھ دیا۔"[1]

اس کے دوسرے ہی صفحہ کے بعد پھر امام ترمذی حضرت حذیفہ بن الیمان سے یہ روایت لکھتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے براق باندھ دیا تھا، کیوں؟ کیا اس لیے کہ بھاگ نہ جائے، حالانکہ اس کو تو اللہ نے ان کے لیے مسخر کردیا تھا[2] (یعنی نہ وہ بھاگ سکتا تھا نہ اس کو بھاگنے کی ضرورت تھی۔ یہ دونوں حدیثیں امام ترمذی کے بیان کے مطابق صحیح ہیں۔ (مقام حدیث: ۲/۳۳-۳۴)

جواب: ایک حدیث مرفوع ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ دوسری حدیث موقوف ہے، یعنی حذیفہ کا اپنا قول ہے، انھوں نے صرف اپنے خیال کے مطابق کہا کہ جو چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسخر ہو، اس کو باندھنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس واسطے باندھنے کا ذکر محض لوگوں کی کلام ہے۔ غالباً ان کو مرفوع حدیث

---

[1] سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة بني إسرائيل، رقم الحديث(٣١٣٢)، المستدرك: ٢/٣٩٢،(٣٣٧٠) اس حدیث کو امام ترمذی نے "حسن غریب" اور امام حاکم اور ذہبی نے "صحیح" قرار دیا ہے۔

تنبیہ: اس حدیث کے راوی حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ ہیں۔

[2] سنن الترمذي: كتاب التفسير، باب من سورة بني اسرائيل، رقم الحديث(٣١٤٧)، مسند احمد: ٥/٣٨٧ (٢٣٣٣)مسند الحميدي: ١/٢١٣(٤٤٨)، امام ترمذی نے اس حدیث کو "حسن صحیح" کہا ہے۔

نہیں پہنچی، ورنہ یہ نہ فرماتے۔ کیونکہ عالم غیب کی باتوں میں قیاس آرائی نہیں کی جاتی، قرآن مجید میں ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: سلیمان علیہ السلام کے لیے ہم نے شیاطین مسخر کر دیے، باوجود تسخیر کے ان کی تنبیہ کے لیے یہ بھی فرمایا:

﴿ وَ مَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾ [1]

"جو ہمارے حکم سے عدول کرے گا، اس کو آگ کا عذاب دیں گے۔"

پس معلوم ہوا کہ تسخیر ظاہری اسباب کے اختیار کرنے کے منافی نہیں۔ پھر اس کا باندھنا بھی ایک غیبی امر تھا۔ جیسے پتھر میں سوراخ ہونا بھی ایک غیبی بات تھی، بعض کہتے ہیں کہ وہ سوراخ پہلے سے موجود تھا، مگر مٹی پڑ جانے سے بند ہو گیا تھا، اس لیے جبرائیل نے انگلی کے اشارے سے مٹی نکال دی، نیا سوراخ نہیں بنا۔ [2] پھر اس میں براق کو باندھ دیا۔ پھر مصنوعی بندش کے لیے ظاہری رسی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

﴿شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [3]

"ہم نے ان کی جگہ بندی مضبوط کی ہے۔"

یعنی اچھی طرح سے ان کو باندھا ہے۔ حدیث کو ماننے والے پیغمبر کے بعد کسی صحابی وغیرہ کو معصوم نہیں سمجھتے، پس حدیث مرفوع کے مقابلہ میں کسی اور کا قول پیش نہیں ہوسکتا، پس تعارض کہاں رہا؟

---

1. سبأ: ۱۲
2. محدث مبارکپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مسند بزار کی روایت میں ہے کہ "جبرائیل نے انگلی سے سوراخ کیا تھا۔" تحفة الأحوذي (۸/۴۴۹)
3. الدھر: ۲۸

متعہ کی حقیقت

انکار حدیث کے سبب منکرین حدیث کی بے بسی

جس متعہ کا ذکر کتب احادیث میں ہے، وہ نکاح موقت ہے۔ موجودہ نکاح اور متعہ میں صرف دوام اور توقیت کا فرق ہے۔ باقی سب نکاح کے شرائط ہیں۔ اس کے سوا اگر متعہ کا فرد کوئی اور ہے، تو اسلام میں اس کا جواز ثابت نہیں۔

((ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل)) [1]

(مسلم:٢/٤٥٠)

''پھر آنحضرت ﷺ نے ہم کو رخصت دی کہ کسی عورت کے ساتھ کپڑا دے کر ایک اجل (وقت) تک نکاح کر لیں۔''

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس متعہ کا ذکر حدیث کی کتابوں میں ہے، وہ موقت نکاح ہے۔ بعد میں یہ نکاح موقت بھی حرام کر دیا گیا۔

((وقال ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة)) [2]

(مسلم :٢/٤٥٢)

''اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یہ متعہ اس دن سے لے کر قیامت کے دن تک حرام ہے۔''

---

1. صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم الحديث(١٤٠٤)
2. صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة،رقم الحديث(١٤٠٦)

متعہ کب حرام ہوا؟

متعہ کی حرمت کے متعلق صحیح بات یہی ہے کہ وہ فتح مکہ میں حرام کر دیا گیا تھا۔

" إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة زمان الفتح متعة النساء "[1] (مسلم:۲/۴۵۲)

"آنحضرت (ﷺ) نے فتح مکہ کے وقت عورتوں سے متعہ کرنا منع کر دیا تھا۔"

عبداللہ بن عباس "مضطر" کے لیے قائل رہے، مگر بعد میں اس سے بھی رجوع کیا۔

" مامات ابن عباس حتى رجع عن فتواه بحل المتعة و كذا ذكر أبو عوانة في صحيحه "[2] (سورہ نساء مظہری ص:۷۶)

اسی طرح عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی اس سے رجوع کیا تھا۔

" قال : نسخت آية الميراث المتعة "(نساء، مظہری:۷۷)

سعید بن مسیب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت میراث نے متعہ منسوخ کر دیا۔ بعد میں صرف عبداللہ بن عباس کے یمنی اور مکی شاگرد ہی اس کو مباح کہتے تھے۔

" ثم اتفق فقهاء الأمصار على تحريمه "(فتح الباري)[3]

"پھر تمام شہروں کے فقہاء اس کی تحریم پر متفق ہوگئے۔"

متعہ کی تحریم کے متعلق ایک حدیث میں ہے کہ خیبر کے وقت حرام ہوا۔[4] مگر

---

[1] مصدر سابق

[2] مسند أبي عوانة: مبتدأ كتاب النكاح و ما يشا كله، باب بيان إبطال نكاح المتعة و أنها أبيحت عام الفتح ثلاثة أيام ثم حرمت ، رقم الحديث(۳۲۹۵)

[3] فتح الباري: ۹/۱۷۴

[4] صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم الحديث(۱۴۰۷)

ابن عیینہ نے اس میں کلام کی ہے کہ متعہ خیبر کے زمانہ میں حرام نہیں ہوا، بلکہ فتح مکہ میں حرام ہوا، جیسا کہ ''فتح الباري" اور "زادالمعاد" میں ہے۔ ❶

حافظ ابن قیم فرماتے ہیں: ''اصل عبارت اس طرح تھی کہ آنحضرت ﷺ نے متعہ اور گدھوں کے گوشت سے خیبر کے دن منع کیا۔ (بخاری) ❷ مگر بعض راویوں سے حدیث میں تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے۔'' ❸

اور "حجة الوداع" کے واقعہ کے متعلق حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ "ربیع بن سبرة" سے مختلف روایتیں آئی ہیں۔ ایک میں "حجة الوداع" کا ذکر اور باقی میں فتح مکہ، اور فتح مکہ والی روایت زیادہ صحیح اور مستند ہے۔ ❹

اور غزوہ تبوک میں متعہ کا اذن سے ہونا ثابت نہیں، بلکہ نہی ثابت ہے۔ اوطاس، حنین اور فتح مکہ تینوں ایک ہی سفر کے واقعات ہیں، پس متعہ کی حرمت صرف ایک ہی دفعہ ہوئی۔

"فلا يصح من الروايات شيء بغير علة إلا غزوة الفتح، وأما غزوة خيبر و إن كانت طرق حديث فيها صحيحة، ففيها من كلام أهل العلم ما تقدم وأما عمرة القضاء فلا يصح الأثر لكونه من مرسل الحسن ومراسيله ضعيفة لأنه كان يأخذ عن كل أحد" (فتح الباري، ٢١/ ٧٠) ❺

''غزوۂ فتح کی روایت کے سوا کوئی روایت صحیح نہیں، سب میں کوئی نہ کوئی علت

---

❶ فتح الباري: ٩/ ١٦٨، زاد المعاد: ٣/ ٤٠٣

❷ صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم الحديث (٣٩٧٩)

❸ زاد المعاد: ٥/ ١٠١

❹ فتح الباري: ٩/ ١٧٠

❺ فتح الباري: ٩/ ١٧٠

ضرور ہے۔ غزوہ خیبر کی روایت اگرچہ صحیح ہے، مگر اہل علم نے اس میں کلام کی ہے، جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ عمرۃ القضاء والا اثر صحیح نہیں۔ کیونکہ وہ حسن کی مرسل روایت ہے اور حسن کی مرسل روایات ضعیف ہوتی ہیں، کیونکہ وہ ہر شخص سے روایت لے لیا کرتے تھے۔"

گزشتہ کا خلاصہ

پہلے کلام کا ماحصل یہ ہے:

① وہ متعہ جس کا ذکر کتب حدیث میں ہے، وہ فتح مکہ میں حرام کر دیا گیا اور یہ حرمت ابدی ہے۔

② اور متعہ کی حقیقت یہی ہے کہ وہ نکاح موقت ہے۔

③ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے متعہ کی حلت سے اخیر میں رجوع کیا۔

④ اہل یمن اور اہل مکہ جو عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے، صرف وہی اس کو جائز سمجھتے تھے۔

⑤ بعد میں تمام شہروں کے فقہاء اس کی تحریم پر متفق ہو گئے۔

⑥ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعہ کو اپنی طرف سے حرام نہیں کیا، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحریم کی بناء پر اس سے منع کیا۔

"فنهي عمر موافق لنهيه" (فتح الباری) [1]

"حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منع کرنا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کے موافق تھا۔"

⑦ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور ان کے شاگرد متعہ کو خون خنزیر، مردار کی طرح سمجھتے

---

[1] فتح الباري: ٩/١٧٢

تھے، صرف مضطر کے لیے رخصت دیتے تھے، مگر بعد میں جب عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے ان کا مناظرہ ہوا، تو دلیل کے واضح ہونے سے متعہ کے جواز سے رجوع کر گئے۔

⑧ فتح مکہ کی روایت کے بغیر کوئی دوسری روایت صحیح یا صریح نہیں، جس میں کسی دوسرے وقت میں حرمت کا ذکر وارد ہوا ہے۔

قرآن اور متعہ

قرآن مجید نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ "نکاح کر لیا کرو، زنا نہ کرو۔ زوجہ (بیوی) اور ملک یمین والی (لونڈی) کے علاوہ اپنے فرج کی حفاظت کرو۔" نکاح کی کوئی اور جامع اور مانع تعریف نہیں کی۔ لغت میں لکھا ہے:

"النكاح الوطي والعقد"[1]

"نکاح وطی اور عقد کا نام ہے۔"

حدیث شریف میں اس کی تفصیل وارد ہوئی ہے:

① کہ نکاح میں ولی ہونا چاہیے۔ "لا نكاح إلا بولي"[2]

"بدون ولی کے نکاح نہیں ہوتا۔" بیوہ میں کچھ رخصت معلوم ہوتی ہے۔

② اور دو گواہ بھی ضروری ہیں۔

③ رضاء طرفین چاہیے۔

---

[1] القاموس المحيط: ٣١٤

[2] سنن أبي داود: كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث (٢٠٨٥)، سنن الترمذي: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (١١٠٢)، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (١٨٨١)، صحيح ابن حبان: ٣٩٤/٩ (٤٠٨٣)، المستدرك: ١٨٤/٢، (٢٧١٠)، سنن البيهقي: ١٠٧/٧، (١٣٣٨٩)

۴ دوام کا ارادہ ہو۔ اگر دوام کا ارادہ نہ ہو، تو متعہ ہے۔

نکاح کی شرائط

اور پہلی شرطیں نہ پائی جائیں یا ان میں سے ایک شرط نہ ہو، تو ایسی صورت میں جماع زنا ہے۔ اور اب جبکہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے۔ متعہ سے جماع کرنا بھی زنا کے حکم میں ہے، پس متعہ سے جماع کرنا، اب زنا کا فرد ہے۔ پہلے متعہ نکاح کا فرد تھا۔ یہی حال محرّمات کا ہے، جو نکاح پہلے حلال تھے، مگر بعد میں حرام ہو گئے، اب ان کے ساتھ اگر نکاح پھر کیا جائے، تو پھر بھی وہاں جماع کرنا زنا ہی شمار ہوگا۔ اور جب حرام نہیں ہوئے تھے، اس وقت وہ عقد نکاح کا فرد تھا۔ زنا اور نکاح کے بعد کے جماع میں فرق صرف یہ ہے جو جماع شرعی نکاح کے بعد ہو، وہ زنا نہیں اور جو جماع شرعی نکاح کے بعد نہ ہو، وہ زنا ہے۔ خواہ متعہ کی شکل ہو یا نہ۔ مگر جب متعہ حرام نہیں ہوا تھا، اس وقت یہ شرعی نکاح کا ایک فرد تھا۔ اب یہ نکاح کا فرد نہیں رہا۔ اور عرف میں نکاح اس ایجاب وقبول کو کہتے ہیں، جس میں طرفین کی رضا ہو، گواہ ہوں، ولی ہو اور دوام ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

- ایک حلال جو حلال عورت سے حلال وجہ سے ہو۔
- اور ایک حرام جو حرام عورت سے یا حرام وجہ سے ہو۔

پس ہمشیرہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔ اور چچا کی لڑکی سے جب وہ عدت میں ہو، نکاح کرنے کی حلال وجہ نہیں۔

نکاح کی تفصیل حدیث میں ہے

ان تمام شرائط (جن کا ذکر کتاب وسنت میں ہے) کی حکمتیں علماء نے واضح کر دی ہیں۔ پس کتاب وسنت کی بیان کردہ ہر شرط پر عمل کرنے سے جنسی تعلقات

میں ہم آہنگی پیدا ہوجاتی، اعتدال آجاتا ہے، عدم توازن چلا جاتا ہے۔ کتاب اللہ میں اگرچہ جامع لفظ ''نکاح'' ذکر کر دیا ہے۔ مگر اس جامعیت کا پتہ اسی وقت چلتا ہے، جب حدیث کو دیکھا جائے، کیونکہ حدیث قرآن پر عمل کرنے کی ایک صورت ہے اور قرآنی مصطلحہ الفاظ کا بیان اور تشریح ہے، جو لوگ قرآن پر اکتفا کرنا جائز سمجھتے ہیں، حدیث کے شرائط کو ملحوظ رکھ کر ان کو قرآن سے بلاوجہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگر قرآن کو حدیث سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے، تو زنا اور نکاح کا فرق واضح نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرآن میں صرف محرّمات کا ذکر ہے۔ اُنکے علاوہ ہر عورت سے جو عدت میں نہ ہو، نکاح کی اجازت ہے۔ اور لغت میں نکاح ''وطی'' اور ''عقد'' کو کہتے ہیں۔ یعنی مرد و عورت کا آپس میں ایک معاہدہ ہوجائے، خواہ اس میں ولی ہو یا نہ ہو، گواہ ہوں یا نہ ہو۔ دائمی ہو یا موقت ہو۔ یا ایک دوسرے سے جنسی تعلقات قائم کرلیں۔ جنسی تعلقات کے صحیح خطوط حدیث سے ہی واضح ہوتے ہیں۔ حدیث کے بیان کے مطابق ہی معاشرہ میں توازن ونظم پیدا ہوسکتا ہے، یہ ایک ہی مثال منکرین حدیث کو متنبہ کرنے اور حدیث کے قائل کرانے کے لیے کافی تھی۔ ﴿لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ﴾ [1]

نکاح اور زنا میں فرق۔ قرآن کی روشنی میں

مگر جب بعض ناعاقبت اندیشوں نے یہ سوچا کہ ہماری دعوت الی القرآن اور انکار حجیتِ حدیث پر یہ سخت کاری ضرب ہے۔ اس لیے اپنی طرف سے حدیث کی بیان کردہ شرائط کو قرآن میں داخل کرنے کی کوشش کی اور نہایت بھونڈے طریقہ سے اَستدلال کرنا چاہا۔ اور قبل اس کے کہ ان کے مسلک پر یہ پاش پاش کرنے والا حربہ

---

[1] البقرة:۲:۱۰۲

استعمال کیا جائے، چیخ و پکار شروع کردی اور اس ہتھیار کو حدیث کے خلاف ہی استعمال کرنے لگے، چنانچہ متعہ کا مسئلہ لکھ کر اتنا شور مچایا کہ ان کے خیال میں اب حدیث کے بیان کردہ شرائط کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوگی۔ مگر ہم سمجھتے ہیں کہ یہ شوروغوغا کیوں ہے، محض اس لیے کہ ہم اس اعتراض سے بچ جائیں کہ قرآن نے زنا اور نکاح کے درمیان کوئی بیّن امتیازی خطوط نہیں کھینچے۔ قرآن کو اگر حدیث سے الگ کردیا جائے، تو ہم زنا اور نکاح کے مابین فرق کرنے سے قاصر ہیں، پس کیوں نہ متعہ کے مسئلہ کی آڑ لے کر واویلا شروع کردیں، تاکہ سننے والے اس اعتراض جانکاہ کی طرف متوجہ نہ ہوں اور ہم اپنے راستے پر بلاخطر چلے جائیں۔

اب ذرا نکاح اور عدم نکاح کا فرق منکرین حدیث کی زبانی سنیے:

''قانونی طور پر نکاح ایک معاہدہ ہے، جس کا انفساخ (tion Cancella) صرف طلاق سے ہوسکتا ہے، جس کی تمام تفاصیل قرآن میں موجود ہیں۔ معاشرتی طور پر یہ ایک اقرار نامہ ہے، جس کی رو سے دو افراد انسانیہ ایک جوڑا (زوج) بن کر باہمی رفاقت اور توافق سے زندگی کی گاڑی کھینچنے کا تہیہ کرتے ہیں اور ایک چھوٹے سے پیمانے پر ایک محدود ''مملکت'' کے اندر قرآن کے نظام ربوبیت کو جاری و ساری کرنے کی ذمہ داری اپنے اوپر لیتے ہیں۔ یہ اہم فریضہ ادا ہونہیں سکتا جب تک میاں بیوی کے تعلقات ایسے گہرے نہ ہوں کہ ان میں کوئی تیسری شخصیت حائل نہ ہو اور ایک دوسرے کا پورا پورا راز داں اور ہم رنگ نہ ہو، قرآن نے اس کیفیت کو ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [1] (وہ تمہارے لیے بمنزلہ لباس

[1] البقرة: ١٨٧

کے ہیں اور تم ان کے لیے) کے جامع الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ دوسری جگہ نفسیاتی طور پر اسے مودت اور رحمت کا نام لے کر پکارا ہے:

﴿ وَ مِنۡ آيَاتِهٖۤ اَنۡ خَلَقَ لَكُمۡ مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ اَزۡوَاجًا لِّتَسۡكُنُوۡۤا اِلَيۡهَا وَ جَعَلَ بَيۡنَكُمۡ مَّوَدَّةً وَّ رَحۡمَةً اِنَّ فِيۡ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَّتَفَكَّرُوۡنَ﴾ (۲۱/۳۰)

''اللہ کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تم ہی میں سے تمہارے رفیقِ حیات بنائے، تاکہ تمہاری زندگی امن وسکون سے گزرے اور اس کے لیے تم میں باہمی مودت و رحمت پیدا کر دی۔ ان سب باتوں میں ایک صاحب فکر وتدبر قوم کے لیے زندگی کے پرسکون وکامران راستوں کی علامات ہیں۔''

یہی ہے نقشہ اس گھر کا جس کے متعلق کہا ہے کہ وہ تمہارے لیے گوشۂ امن ہے اور کاشانۂ سکون ہونا چاہیے:

﴿ وَ جَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ اِلَيۡهَا﴾ (۱۸۹/۷)

''(اسی نفس واحدہ سے) تمہارے رفیقِ زندگی بنائے، تاکہ تمہیں سکون و طمانیت حاصل ہو۔''

حیاتیاتی نقطہ نگاہ سے (Biologically) نکاح سے مقصود افزائش نسل ہے، جس کے لیے بیویوں کو (حرث) (کھیتی، ۲۲۳/۲) سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اور معاشی نظام کے سلسلہ میں میاں اور بیوی کو ایک دوسرے کے ترکہ میں حصہ دار ٹھہرایا گیا ہے، اور ایسا حصہ دار کہ سب سے پہلے انہی کا حصہ تقسیم ہوتا ہے، ورنہ حصصِ وراثت کی چولیں ٹھیک نہیں بیٹھتیں۔ [1] یہ ہیں وہ حدود و قیود جن

---

[1] یہ ایک فنی مسئلہ ہے، جس کے حل کا یہ مقام نہیں۔ اس وقت صرف اتنا بتا دینا کافی ہوگا کہ اس اہم نکتہ کو نظر انداز کر دینے کا نتیجہ ہے کہ ہمارے مروجہ قانون وراثت میں مختلف حصوں کی حاصل جمع ایک نہیں آتی اور اس کے لیے انھیں ''عول'' کا مسئلہ وضع کرنا پڑا ہے۔ (مقام حدیث)

کے اندر جنسی تعلقات کو جائز، قرار دیا گیا ہے ان کے باہر محض جذبات شہوانیہ کی تسکین کا ذریعہ، فلہٰذا ناجائز، ان حدود و قیود کو مختصراً پھر سامنے لے آیئے:

① تراضی مابین سے۔
② ایک ایسا معاہدہ جو صرف طلاق رخلع سے فسخ ہوسکتا ہے یا موت سے۔
③ جس کا مقصد افزائش نسل، عائلی زندگی ''من تو شدم تو من شدی'' کی کیفیت، باہمی محبت اور مودت ایک دوسرے کی رفاقت باعث سکون وطمانیت اور اسی طرح ایک چھوٹی سی وحدت (unit) میں قرآنی نظام کو مرتسم کرنا۔
④ جس میں اولاد کی تمام ذمہ داریاں اپنے سر لی جاتی ہیں۔
⑤ جس میں میاں بیوی ایک دوسرے کے ترکہ میں حصہ پاتے ہیں۔

اس کے برعکس جنسی تعلق کی ایک دوسری شکل ہے، جس میں ایک آدمی اور ایک عورت باہمی رضامندی سے کسی قسم کے معاوضہ کے ساتھ ایک وقت یا ایک سے زیادہ اوقات کے لیے مباشرت کا معاملہ طے کر لیتے ہیں، اسے زنا کہا جاتا ہے۔ قرآن نے ان دونوں قسم کے تعلقات کو دولفظوں میں بیان کیا ہے اور اس حسن وخوبی اور جامعیت کے ساتھ کہ انسانی ذوق اور بصیرت اس ایجاز و اعجاز پر وجد کرنے لگ جاتے ہیں، اس نے کہا مرد اور عورت کے جنسی تعلقات ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ (٢٤/٤) ہونے چاہئیں، یعنی محصنین نہ کہ مسافحین۔ حصن کے معنی ہیں مستحکم چاردیواری سے گھری ہوئی محفوظ جگہ قلعہ، لہٰذا محصنین کے معنی ہوئے قانون خداوندی کی مقرر کی ہوئی حدود و قیود سے گھرے ہوئے تعلقات زناشوئی، ''سفح'' کے معنی ہیں بہانا، پانی بہانا (''دم مسفوح'' بہتا ہوا لہو) لہٰذا مسافحین کے معنی ہیں وہ جنسی تعلق جس سے مقصود محض مادہ شہوت کا بہانا ہو۔

"إحصان" اور "مسافحت" کے اس بیّن فرق کو پیش نظر رکھیے اور پھر دیکھیے کہ قرآن نے کس خوب صورتی سے نکاح (مع اس کی تمام ذمہ داریوں کے) اور زنا میں واضح خط کھینچ کر رکھ دیا ہے۔

﴿ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ ﴾

حدود و قیود میں گھرے ہوئے نہ کہ محض شہوانی مادہ کے بہانے کے لیے، حقیقت یہ ہے کہ نکاح اور زنا میں فرق ہی اتنا ہے، ورنہ جہاں تک عمل طبعی کا تعلق ہے، دونوں میں کچھ فرق نہیں۔ (مقام حدیث: ٢/ ٤١۔٤٤)

جواب

ہم نے اس طویل مضمون کو محض اس لیے نقل کیا ہے، تا کہ منکرین حدیث کی بے بسی آپ کو معلوم ہو جائے کہ حدیث کو چھوڑ کر ایک معمولی لفظ نکاح اور زنا میں فرق بیان نہیں کر سکتے۔ اس طویل مضمون کا خلاصہ درج ذیل ہے:

1. قانونی طور پر نکاح ایک معاہدہ ہے، جس کا انفساخ صرف طلاق سے ہوسکتا ہے۔
2. حدود و قیودِ قرآنی جو نکاح میں ضروری ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:
   - i- تراضی مابین
   - ii- ایسا معاہدہ جو طلاق رخلع سے فسخ ہوسکتا ہے یا موت سے۔
   - iii- جس کا مقصد افزائش نسل، عائلی زندگی میں "من تو شدم تو من شدی" کی کیفیت، باہمی محبت اور مودّت، ایک دوسرے کی رفاقت باعث سکون و طمانیت اور اسی طرح ایک چھوٹی سی وحدت میں قرآنی نظام کو مرتسم کرنا اور جس میں اولاد کی تمام ذمہ داریاں اپنے سر لی جائیں۔ نیز جس میں میاں بیوی ایک دوسرے کے ترکہ میں حصہ پاتے ہیں۔
3. زنا یہ ہے کہ ایک آدمی اور ایک عورت باہمی رضامندی سے کسی قسم کے معاوضہ

کے ساتھ ایک وقت یا ایک سے زیادہ اوقات کے لیے مباشرت کا معاملہ طے کرتے ہیں۔

۴ نکاح کی اس تعریف پر استدلال محصنین سے ہے، قانون خداوندی کی مقرر کی ہوئی حدود و قیود سے گھرے ہوئے تعلقات۔

۵ مسافحین کے معنی ہیں، وہ جنسی تعلق جس سے مقصود محض مادہ شہوت بہانا ہو۔

اب ہم ان کو نمبر وار ذکر کر کے ان کی حقیقت واضح کرتے ہیں:

نکاح کی تعریف اور اسباب فسخ

پہلے نکاح کی یہ تعریف کی ہے کہ نکاح ایک معاہدہ ہے، جس کا انفساخ صرف طلاق سے ہوسکتا ہے۔ اس تعریف میں قرآن کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ کیونکہ نکاح کی یہ تعریف قرآن میں کہیں مذکور نہیں، بلکہ قرآن سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح جیسے طلاق سے فسخ ہوتا ہے، اسی طرح اس کے انفساخ کے اور اسباب بھی ہیں۔ چنانچہ خود ہی بعد میں دو اسباب اور ذکر کیے ہیں۔ ایک خلع، ایک موت، اپنے خیال میں متعہ کو خارج کرنا چاہتے ہیں، مگر اس حصہ پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ قرآن مجید میں نکاح کے انفساخ کی ایک صورت "إيلاء" بھی مذکور ہے۔ [1]

اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ مرد مرتد ہوجائے اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ عورت مرتد ہوجائے۔ (دیکھو: سورۂ ممتحنہ)

﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ ﴾ [2]

''نہ مسلمان عورتیں کافروں کے لیے حلال ہیں اور نہ کافر مرد مسلمان عورتوں

[1] البقرة: ٢٢٧

[2] الممتحنة: ١٠

کے لیے حلال ہیں۔"

فسخ نکاح کی دیگر صورتیں

① اگر مرد و عورت میں معاہدۂ نکاح میں یہ شرط ہو کہ اگر میں عورت کو ماہوار اتنا خرچ نہ دوں، تو میری بیوی مجھ سے الگ ہوگی، یا یہ کہے کہ اگر میں اس عورت کے بعد دوسرا نکاح کروں، تو عورت مجھ پر حرام، تو اس صورت میں بھی بدوں طلاق دینے کے ایسا کام کرنے سے خود بخود نکاح فسخ نہیں ہو جاتا۔ اگر خاوند جنسی تعلقات سے عاجز ہو، تو کیا اس صورت میں عورت کو سوائے خلع کے فسخ نکاح کا حق نہیں پہنچتا۔ اسی طرح قرآن نے مرد اور عورت کے اختلاف حکمین کا مسئلہ بیان کیا ہے [1] کہ اس میں حکمین کو فسخ نکاح کا حق نہیں پہنچتا۔ پھر قرآن مجید نے عہد کی پابندی کا حکم لگایا ہے، پس یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ نکاح میں وقت کی پابندی منع ہے۔ پس اس تعریف کے ناجائز ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔

نکاح کی حدود و قیود

② جو حدود و قیود نکاح کے لیے ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی شرط متعہ اور زنا میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ دونوں میں تراضی بھی ہوتی ہے۔ دوسری شرط پر جو اعتراض ہے، پہلی تعریف کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے کہ ان تین باتوں سے ہی نکاح نہیں ٹوٹتا، بلکہ اس کے اور اسباب بھی ہیں۔ پھر معاہدہ بھی ایک سبب ہو سکتا ہے کہ معاہدہ کے ختم ہونے سے نکاح ختم ہو جائے، اس کی بھی قرآن سے دلیل ذکر نہیں کی۔ تیسری شرط میں جو باتیں ذکر ہیں، وہ سب کی سب متعہ

---

[1] النساء: ۳۵

یا نکاح میں پائی جاتی ہیں، اگرچہ تھوڑے عرصہ تک ہی پائی جائیں، کیونکہ ان کا دائماً پایا جانا تو نکاح میں بھی شرط نہیں، ورنہ جس نکاح کے بعد طلاق یا خلع ہو، اس کو نکاح نہ کہا جائے۔ چوتھی شرط پر یہ اعتراض ہے کہ نکاح کے لیے یہ شرط نہیں کہ میاں بیوی دائماً وارث نہ ہوں، ورنہ جس صورت میں طلاق ہو جائے، وہ نکاح نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے اس شرط کا ذکر ٹھیک نہیں، بلکہ قرآن کے منافی ہے۔ کیونکہ قرآن نکاح کے بعد طلاق و خلع و فسخ کا قائل ہے۔ عورت کتابیہ ہو، تو اس کا خاوند وارث نہیں ہوتا، نہ اس کی عورت وارث ہوتی ہے۔ کیونکہ توریث کے لیے اتحادِ دین شرط ہے۔ ❶

زنا کی تعریف

③ زنا کی یہ تعریف اپنی طرف سے کی گئی ہے، اس کا قرآن سے کوئی حوالہ نہیں دیا گیا، لہٰذا یہ تعریف باطل ہے، بلکہ زنا کی صحیح تعریف یہ ہے: جو شریعت کی اجازت کے بغیر (جو نکاح یا ملک یمین سے ثابت ہوتی ہے) زنا شوئی کے تعلقات قائم کیے جائیں۔ پس متعہ میں جماع اس وقت زنا کی تعریف میں داخل ہوگا، جب اس کی حرمت قرآن سے ثابت کی جائے یا حدیث کو حجت تسلیم کیا جائے۔

لفظ "محصنین" سے استدلال

④ **محصنین** کے لفظ سے جو اس مفہوم "حدود و قیود سے گھرے ہوئے تعلقات زنا شوئی" کے نکالنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سے منکرین حدیث کی بے بسی ظاہر

❶ صحيح البخاري: كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، رقم الحديث (٦٣٨٣)، صحيح مسلم: كتاب الفرائض ، رقم الحديث(١٦١٤)

ہے کہ وہ حدود و قیود کو قرآن سے بیان نہیں کر سکے۔ اور نہ طلاق کی حقیقت قرآن سے بیان کر سکتے ہیں اور نہ خلع اور طلاق کا فرق قرآن سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید سے کوئی ایسی قید بیان نہیں کر سکے، جس سے زنا کی تمام صورتیں خارج ہو جاتیں۔ کیونکہ زنا اسی جماع کو کہتے ہیں جو غیر شرعی نکاح کے یا بدوں ملک یمین کیا جائے اور شرعی نکاح کی تفصیل حدیث میں ہی پائی جاتی ہے۔ اور قرآنی الفاظ کی مراد اسی حدیثی تفصیل سے متعین ہوتی ہے۔

نکاح کے مقاصد

یہ کہنا کہ نکاح سے مقصود افزائش نسل ہے اور متعہ اور زنا میں قضاء شہوت، لہٰذا اس قید سے متعہ اور زنا خارج ہو گیا۔ مگر اس قید پر چند اعتراضات ہیں، اول یہ کہ اس قید ''افزائش نسل مقصد ہو'' پر قرآن میں دلیل نہیں۔ ''حرث'' (کھیتی) کے لفظ سے اس پر استدلال کرنا بھی درست نہیں، کیونکہ یہ لفظ اس مقام میں ذکر کیا ہے، جہاں حیض کے ایام میں جنسی تعلقات سے روکا گیا ہے اور طہر کی حالت میں اس کی اجازت دی گئی ہے، یعنی عورت افزائش نسل کا ذریعہ ہے۔ پس استعارہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ نکاح سے غرض افزائش نسل ہو، پس کسی عورت کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں افزائش نسل کی استعداد نہیں، تو اس کے ساتھ نکاح نہ کیا جائے! کیونکہ بعض عورتوں میں ''خصیة الرحم'' نہیں ہوتے اور اولاد کے لیے ان کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک مرد اور عورت دونوں اس لیے ناجائز کام کرتے ہیں کہ افزائش نسل ہو، یا اس خیال سے متعہ کرتے ہیں، تو کیا اس صورت میں یہ متعہ یا ناجائز فعل نکاح بن جائے گا؟ اور بعض وقت ایک آدمی قضاء شہوت کے لیے ایک سن رسیدہ عورت سے نکاح کرتا ہے، کیا یہ ناجائز ہوگا؟!

افزائش نسل ایک نتیجہ ہے اور فعل کا باعث مادہ شہوانی ہے۔ جیسے بھوک کھانے پر

باعث ہے اور نتیجہ بدل مایتحلل کا پہنچانا ہے، پس کھانے کے لیے دفعِ بھوک ہی ہمیشہ غرض ہوتی ہے، کیونکہ فطرت نے اسی لیے بھوک پیدا کی ہے۔ اگر فطرت کا مقصد یہ ہے کہ انسان "بدل مایتحلل" کے امر سے ایک مدت تک قائم رہے۔ پس طبعی افعال میں فطری تقاضا کو ملحوظ رکھنا عین فطرت ہے۔ اسی طرح فقط نوع کے لیے انسان میں اللہ تعالیٰ نے جنسی تعلقات کا سلسلہ قائم رکھا اور اس پر آمادہ کرنے کے لیے مرد وعورت میں جنسی تعلق کی خواہش پیدا کی، پس اس کا لحاظ رکھنا فطرت کا لحاظ رکھنا ہے۔

لفظ "إحصان" کے معانی

پھر "إحصان" کا لفظ تین معنی میں استعمال ہوتا ہے:

1. آزادی کے معنی میں جو غلامی کے مقابلہ میں ہے۔ "محصنة" اس عورت کو کہتے ہیں جو آزاد ہو۔
2. نکاح کے معنی میں "محصنة" اس عورت کو کہتے ہیں جو شادی شدہ ہو۔
3. عفت کے معنی میں پس "محصنة" عفیف کو بھی کہتے ہیں، یعنی جو عورت زنا سے بچے۔ اور تینوں معانی کے اعتبار سے اس کا مادہ ایک ہی ہے۔

لغت میں ہے: "مُحْصِنَةٌ وَ مُحْصَنَةٌ عَفَّتْ أو تزوجت أو حملت۔" "محصنه" اس عورت کو کہتے ہیں جو عفیف یا نکاح والی یا حاملہ ہو۔ "أحصن" کے معنی کیے ہیں "تزوج" (نکاح کیا) پس لغت کے اعتبار سے "إحصان" عفت، نکاح اور حمل کے معنی میں ہے۔ اور "حصن" کے معنی ہیں: منع، یعنی محفوظ، پس لغت کے اعتبار سے "محصنین" کے معنی ہوئے: "متزوجین" نکاح کرنے والے اور "سفاح" کے معنی ہیں: فجور۔ یعنی بدکاری۔ جو نکاح کے بغیر جماع ہو، اس کو "سفاح" کہتے ہیں اور یہی معنی زنا کا ہے۔ پس "مسافحین" کا معنی یہ ہوا، زنا نہ کرنے

والے (یہ تمام حوالہ جات قاموس سے نقل کیے گئے ہیں)[1]

پس ثابت ہوا کہ قرآن میں ﴿مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ﴾ کا لفظ ان قیود کا ذکر نہیں کرتا، جن کو خواہ مخواہ منکرین حدیث اس کے ذمہ لگاتے ہیں۔ بس اصل سوال یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ کی تشریح اگر مجرد لغت یا قرآن سے بھی کی جائے اور حدیث کو ملحوظ نہ رکھا جائے، تو نکاح اور زنا میں کوئی بیّن فرق سامنے نہیں آتا۔

پھر قرآن مجید نے جو نکاح کے فوائد بتائے ہیں۔ یا خاوند و بیوی میں انس اور سکون کا ذکر کیا ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر نکاح اور ہر خاوند بیوی میں یہ فوائد پائے جائیں۔ یہ امور نکاح کی حقیقت نہیں بتا رہے، بلکہ جو نتائج نکاح پر بعض وقت مترتب ہیں، ان کا ذکر کر دیا ہے۔ ان کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں یہ فوائد نہ ہوں، وہ نکاح نہیں بلکہ "سفاح" ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے۔

﴿وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّ رَحْمَةً﴾[2]

"اللہ تعالیٰ نے خاوند و بیوی میں مودت اور رحمت پیدا کر دی۔"

حالانکہ قرآن میں ہے:

﴿فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا﴾[3]

"اگر تم کو عورتیں پسند نہ ہوں، تو یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کبھی غیر پسندیدہ چیزوں میں خیر پیدا کر دیتا ہے۔"

جب عورت مرد کو پسند نہ ہوگی، تو لامحالہ اس کو مکروہ کہا جائے گا اور اس کے بارے میں مودت نہیں ہوگی، مگر وہ اس کی منکوحہ بھی ہوگی اور جنسی تعلق کو زنا نہیں کہیں گے۔

---

[1] القاموس المحیط: ۱۵۳٦

[2] الروم: ۲۱

[3] النساء: ۱۹

متعہ کی اُبدی حرمت

اس تمہید کے بعد پس ہم اس اعتراض بلکہ شور وغوغا کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جس کو ذکر کر کے منکرین حدیث نے آسمان سر پر اٹھا لیا ہے۔ شیعہ، متعہ کو اب تک جائز سمجھتے ہیں، اہل سنت کا اتفاق ہے کہ متعہ حرام ہے، متعہ والی عورت سے زنا شوئی کا تعلق زنا ہے۔ شیعہ بعض اوقات اپنے مسلک کی صحت پر اہل سنت کی کتابوں سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

''اہل سنت کی کتابوں میں متعہ کا ذکر ہے کہ پہلے تھا، پھر حرام ہوگیا، مگر باوجود حرمت کے بعض لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک کرتے رہے۔ یعنی اہل سنت میں پھر یہ مسئلہ اختلافی رہا، پس اس میں اتنی بڑی قباحت نہیں۔ یہ تو ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں ضرورت کے تحت جنگ یا سفر میں اس کی اجازت دی گئی ہو، مگر بعض روایات میں حضر میں بھی متعہ کا ثبوت ملتا ہے، پھر کسی غیر شریف عورت کا متعہ کرنا تو بڑی بات نہیں، بڑی بڑی شریف عورتوں نے متعہ کیا ہے''

خلاصہ ہے اس کا جس کا بعض شیعہ نے ذکر کیا ہے۔ اس مضمون کا جواب یہ ہے:

① فتح مکہ کے سفر میں اجازت ہوئی، پھر تین دن کے بعد قیامت تک حرام کر دیا گیا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے۔

② عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اس کو خنزیر کی طرح مضطر کے لیے جائز سمجھتے رہے۔ پھر انہوں نے رجوع کیا، جب مناظرہ میں حق واضح ہوگیا۔

③ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی رجوع کیا اور اس کی حرمت کے قائل ہوگئے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف اٹھ گیا۔

④ تابعین کے زمانہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مکہ اور یمن والے شاگرد اس کے قائل رہے ہیں، بعد میں تمام شہروں کے فقہاء اس کی حرمت پر متفق ہوگئے۔

⑤ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو لوگ متعہ کرتے رہے، وہی تھے جن کو متعہ کی ابدی حرمت کا علم نہیں ہوا، جب علم ہوا تو چھوڑ گئے۔

⑥ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعہ کو اپنی طرف سے حرام نہیں کیا، بلکہ آنحضرت ﷺ کی نہی کی متابعت کی۔

⑦ متقدمین جن کو متعہ کی حرمت کا علم نہیں ہوا، وہ تو ایک حد تک معذور تھے، مگر جب حرمت شائع اور واضح ہوگئی، اب متعہ کے ساتھ جو جماع کرے گا، وہ زانی ہوگا اور اس کو زانی کی سزا ملے گی۔

لفظ ''متعہ'' کا اطلاق

یاد رکھنا چاہیے کہ "متعہ" کا لفظ دو جگہ استعمال ہوتا ہے۔ ایک حج میں اور ایک نکاح میں، حج کا "متعہ" یہ ہے کہ حج اور عمرہ ایک ہی سفر میں حج کے مہینوں میں کیے جائیں۔ پہلے عمرہ کیا جائے پھر حج، عام طور پر حاجی اسی طرح ہی کرتے ہیں۔ نکاح کا "متعہ" یہ ہے کہ ایک وقت تک نکاح کیا جائے۔ قرآن مجید میں حج کے متعہ کا ذکر ہے: ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ﴾ [1] ''جو عمرہ اور حج کا متعہ کرے'' یعنی ایک ہی سفر میں رمضان کے بعد عید الاضحیٰ تک ان کو ادا کرے اور حدیثوں میں حج کے متعہ کا بھی ذکر ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم حج کے متعہ سے بھی روکتے تھے، [2] ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ کعبہ کی زیارت کے لیے بار بار آیا کریں، حج کے متعہ کو منع نہیں سمجھتے تھے۔

بعض روایتوں میں جو متعۂ حج کا ذکر ہے۔ اس سے بھی بعض شیعہ عوام کو دھوکا

---

[1] البقرة:١٩

[2] سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في التمتع، رقم الحديث (٨٢٤)، مسند أحمد:١/ ٦٠ (٤٢٤)

دیتے ہیں کہ دیکھو حدیث میں ''متعہ'' کا ذکر ہے۔ چنانچہ علی نقی نے جو شیعہ کے مجتہد کہلاتے ہیں۔ اپنے رسالہ ''متعہ اور اسلام'' میں ایسا ہی کیا ہے اور طلوع اسلام والے صاحب جو بالکل ایک جاہل معلوم ہوتے ہیں، ان کے مضمون کو نقل کر کے بہت خوش ہوتے ہیں۔ اور اپنی جگہ اس کو صحیح سمجھ کر بغلیں بجا رہے ہیں۔

اور بعض جگہ نقل در نقل کی وجہ سے غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں اور اپنی طرف سے بھی کچھ قطع برید کی ہے:

''اسی بناء پر جب حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے بیٹے عروہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ''تم کو خدا کا خوف نہیں کہ تم متعہ کی اجازت دیتے ہو'' تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ '' اسئل أملك یاعروۃ'' ذرا جا کر اپنی والدہ سے پوچھو (زادالمعاد، ابن قیم ۲۱۹/۱)۔ ''یلیتني مت قبل هذا و کنت نسیا منسیا''

(مقام حدیث: ۲/ ۵۵)

یہ حوالہ جو متعہ کے متعلق دیا ہے، حج کے متعہ کا ہے، مگر علی نقی صاحب نے دیانت کو بالائے طاق رکھ کر ''زاد المعاد'' [1] سے حج کے بیان سے نقل کیا ہے۔ اور اپنے رسالہ ''متعہ اور اسلام'' میں نکاح کے متعہ میں پیش کر دیا ہے، پھر ''طلوع اسلام'' والے نے اس کو ''وحی من السماء'' کی طرح سمجھ کر اس واقعہ پر نہایت ہی ندامت کا اظہار کیا ہے یعنی ''میں حوالہ دیکھنے سے پہلے ہی مر جاتا اور قبر میں دفن ہو کر لوگوں کے ذہنوں سے بھی اتر جاتا مگر حوالہ نہ دیکھتا'' آپ کو اتنی کوفت ہوئی، ہم آپ کے ساتھ رسم غم میں شریک ہیں، مگر آپ کو یہ سمجھائے دیتے ہیں کہ آئندہ احتیاط رکھیئے کہ ہر حوالہ دیکھ کر ''آمنا و صدقنا'' نہ کہہ دینا، ایسا نہ ہو کہ شدتِ غم سے آپ کی روح قفس عنصری کو چھوڑ کر کہیں بھاگ جائے اور آپ کا یہ قول ''مت قبل هذا'' پورا

[1] زاد المعاد: ۲/ ۱۹۰

ہو جائے اور ہم "إنا لله وإنا إليه راجعون" پڑھتے رہ جائیں!!

مذکورہ عبارت میں حج کے متعہ کا ذکر ہے

ابن قیم رحمہ اللہ نے حج تمتع کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کا مقصد یہ ہے کہ جو صرف حج کا احرام باندھے، اگر اس کے پاس قربانی نہ ہو، تو عمرہ کرکے حلال ہو جائے، اس کے خلاف ایک حدیث پیش کی ہے۔ جو "أبو الأسود عن عروة" سے بیان کی جاتی ہے ،اس کے جواب میں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں:

" **فصل:** وأما ما في حديث أبي الأسود عن عروة من فعل أبي بكر و عمر والمهاجرين والانصار فقد أجابه ابن عباس فأحسن جوابه فيكتفي بجوابه فروى الأعمش عن فضيل بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عروة نهى أبوبكر و عمر عن المتعة فقال ابن عباس: إنهم سيهلكون! أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم و تقول قال أبوبكر و عمر و قال عبدالرزاق حدثنا معمر عن أيوب قال قال عروه لابن عباس ألاتتقي الله ترخص في المتعة ! فقال ابن عباس سل أمك ياعروة ......" (زاد المعاد: ١/٢١٩)

"ابو الاسود کی روایت میں جو عروہ نے ابوبکر اور عمر اور مہاجرین اور انصار اور ابن عمر کے متعلق کہا ہے کہ وہ متعہ (حج) سے منع کرتے تھے، عبداللہ بن عباس نے اس کا اچھا جواب دیا ہے، ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ اعمش نے فضیل سے اس نے سعید بن جبیر کے واسطہ سے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے حج کا متعہ کیا، عروہ نے کہا: ابوبکر اور عمر نے متعہ (حج) سے روکا ہے۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ بولے: میرا خیال ہے کہ یہ جلدی ہلاک ہو جائیں گے! میں کہتا

ہوں رسول اللہ ﷺ نے کہا اور تو کہتا ہے کہ ابوبکر اور عمر نے ایسا کہا ہے!
عبدالرزاق، معمر کے واسطے سے ایوب نے بیان کیا کہ عروہ نے ابن عباس کو کہا: تم اللہ سے نہیں ڈرتے؟ تم تمتع کی اجازت دے رہے ہو؟ تو ابن عباس نے جواب دیا اے عروہ! اپنی والدہ سے جا کر پوچھو:

کیا اس عبارت سے صاف پتہ نہیں چلتا ہے کہ یہاں حج کے متعہ کا ذکر ہے، نہ نکاح کے متعہ کا!!

قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے متعہ نکاح کے بارہ میں ایک روایت بحوالہ "نسائی" اور "طحاوی" ذکر کی ہے، مگر وہ حدیث بعینہ "نسائی" اور "طحاوی" میں نہیں پائی گئی، بلکہ اس کا مطلب پایا گیا ہے۔ مگر جو لفظ قاضی صاحب نے نقل کیے ہیں، ان الفاظ سے ایک ظاہر بین کو غلطی لگ جانے کا احتمال ہے، اس واسطے ہم بھی قاضی صاحب کی عبارت نقل کر کے اس کا مطلب بیان کرتے ہیں، پھر طحاوی اور نسائی کی روایت کے اصل لفظ نقل کریں گے۔ یہ کتابیں جن میں روایات نقل در نقل کے مقام میں ہوتی ہیں، بعض وقت ان میں روایت بالمعنی بھی ہوتی ہے۔ اس واسطے روایات کو اصل کتاب سے لینا چاہیے، پھر ان کتابوں سے لینا چاہیے، جو مشہور و معروف ہیں۔

ایک روایت کی توضیح

" روى النسائي و الطحاوي عن أسماء بنت أبي بكر قالت فعلناها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم " (مظهرى:٨٤)

"نسائی" اور "طحاوی" نے اسماء بنت أبی بکر سے روایت کی ہے کہ ہم نے عہد رسول اللہ ﷺ میں کیا۔"

اس روایت کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے عہد میں ایسا ہوا، اس کا یہ مطلب نہیں کہ میں بھی کرنے والوں میں شامل تھی،

کیونکہ یہ روایت جس کتاب سے لی گئی ہے، یعنی ''نسائی'' اور ''طحاوی'' میں یہ لفظ نہیں، بلکہ ان کے لفظ اس طرح ہیں کہ ان میں مائی اسماء داخل نہیں ہو سکتیں

" عن سعيد بن جبير قال سمعت عبدالله بن الزبير يخطب وهو يعرض بابن عباس يعيب عليه قوله في المتعة، فقال ابن عباس يسأل أمه إن كان صادقا فسألها فقالت صدق ابن عباس، قد كان ذلك " (طحاوي:٢/ ١٤) ❶

''سعید بن جبیر رحمہ اللہ کہتے ہیں: میں نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے سنا کہ وہ خطبہ دے رہے تھے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف تعریض کرتے ہوئے ان پر متعہ کے بارے میں عیب لگا رہے تھے، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: اپنی ماں سے پوچھ لے اگر سچا ہے! عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنی والدہ سے پوچھا، تو ان کی والدہ نے کہا: ابن عباس رضی اللہ عنہ نے سچ کہا، یہ بات ایسی ہی تھی۔''

اس روایت میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس سے یہ سمجھا جائے کہ مائی اسماء بھی اس میں شامل ہیں۔ اس کے علاوہ ''طحاوی'' اس متعہ کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں کرتے، جس کے لفظ ''مظہری'' والے ہوں۔

نسائی کی روایت میں مائی اسماء سے نکاح کے متعہ کا ذکر نہیں، بلکہ متعہ حج کا ذکر ہے۔ ❷ ایسی روایت جو اصل کتاب میں نہیں پائی گئی، بلکہ ایک کتاب میں ان لفظوں کے ساتھ پائی گئی ہے، جس کا مطلب کچھ اور ہے اور ایک کتاب میں بالکل نہیں پائی گئی، بلکہ بجائے متعہ کے نکاح کے، حج کے متعہ کا ذکر ہے۔ پھر روایت بالمعنی ہونے

---

❶ شرح معاني الآثار: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة:٣/ ٢٤ (٣٩٨٣)

❷ سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، باب ما يفعل من أهل بعمرة و أهدى، رقم الحديث (٢٩٩٢)

کی صورت میں اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں بات ہوئی۔ اور ''نسائی'' میں تو صرف حج کے متعہ کا ذکر ہے اور مسلم میں بھی حج کا ذکر ہے:

سألت ابن عباس عن متعة الحج فرخص فيها و كان ابن الزبير ينهى عنها فقال هذه أم الزبير تحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص فيها فادخلوا عليها فاسئلوها ، قال فدخلنا عليها فاذا امرأة ضخمة عمياء فقالت قد رخص رسول الله ﷺ فيها'' [1]

(مسلم: ٤٠٦/١)

''میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حج کے متعہ کے متعلق پوچھا، آپ نے رخصت دی اور عبداللہ بن زبیر اس سے منع کیا کرتے تھے، آپ (عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ) نے کہا: ابن زبیر کی ماں موجود ہے، جو حدیث سناتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رخصت دی تھی، اس کے پاس جاؤ اور پوچھو، راوی کہتا ہے: ہم اس کے پاس گئے، وہ اس وقت نابینی اور بھاری ہوگئی تھی، اس نے کہا: آنحضرت ﷺ نے اس میں رخصت دی تھی۔''

جو ''مظہری'' میں لفظ وارد ہوئے ہیں، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ مین ہم نے یعنی لوگوں نے ایسا کیا، یہ مطلب نہیں کہ میں بھی کرنے والوں میں ہوں، جیسا کہ اور حدیثوں کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے۔

یہ حدیث حج کے متعہ میں صریح ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ متعہ کا اطلاق دونوں قسم کے متعہ پر ہوتا تھا، بعض جگہ مطلق لفظ ''متعہ'' آ جاتا ہے، اس واسطے نقل کرنے والے کو شبہ ہو جاتا ہے، بلکہ مائی اسماء کی حدیث جو مظہری میں نقل کی گئی ہے، ان

[1] صحيح مسلم: كتاب الحج، باب في متعة الحج، رقم الحديث (١٢٣٨)

لفظوں کے ساتھ نسائی اور طحاوی میں نہیں ملی، یا نسائی اور طحاوی کی کسی اور کتاب میں ہوگی [1] اگر یہ لفظ بھی ہوں، تو اس کا مطلب وہی ہے، جو ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔

عہد نبوی میں قرآن کی تدوین

اب آگے چل کر قرآن سامنے آتا ہے:

''اس قسم کی روایات اہل سنت والجماعت کے مستند مجموعہ ہائے احادیث میں موجود ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت قرآن کسی مدوّن شکل میں موجود نہ تھا۔'' (مقام حدیث: ۵۸/۲)

یہ افتراء ہے کہ اہل سنت والجماعت اس بات کے قائل ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت تک قرآن کسی مدوّن شکل میں موجود نہ تھا، نہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے پاس قرآن مجید لکھا ہوا موجود تھا، جو آپ ﷺ کا ہی لکھایا ہوا تھا۔

تدوینِ قرآن کے دلائل

﴿1﴾ ''عن أبي سعيد قال قال النبي صلى الله عليه وسلم اعطوا أعينكم حظها من العبادة النظر في المصحف والتفكر'' (رواه البيهقي في شعب الايمان، والجامع الصغير للسيوطي، مطبوعه مصر ۳۹/۱) [2]

---

[1] یہ حدیث مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ مندرجہ ذیل کتب میں موجود ہے: سنن النسائي الكبرى: كتاب النكاح، باب المتعة، رقم الحديث(٥٥٤٠)،مسند الطيالسي: ٢٢٧، (١٦٣٧)، المعجم الكبير: ١٠٣/٢٤، (٢٧٧)، التلخيص الحبير: ١٥٩/٣۔ لیکن اس کا صحیح معنی وہی ہے، جو دوسری احادیث و آثار سے ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ مولف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔

[2] شعب الإيمان للبيهقي: ٤٠٨/٢ (٢٢٢٢)، العظمة: ٢٢٦/١، الجامع الصغير و زيادته للألباني: ٢٨٧ (٢٨٦٧، اس حدیث کی سند کو امام بیہقی، عراقی، اور عجلونی نے ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔(تخريج أحاديث الإحياء: ١٨٧/٤، كشف الخفاء: ١٦١/١ (٤٢١) اس کی ←

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم اپنی آنکھوں کو بھی عبادت کا حصہ دیا کرو، وہ مصحف میں دیکھنا اور فکر کرنا ہے۔''

﴿٤﴾ " عن ابن مسعود قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من سره أن يحب الله و رسوله فليقرأ في المصحف"[1] (الجامع الصغير:٢/١٥٧)

← سند میں "عنبسة بن عبد الرحمن الكوفي'' راوی ہے، اسے امام بخاری نے "ترکوہ" ابن معین نے "لاشیء"، أبو زرعہ نے " منكر الحديث واهي الحديث" أبو حاتم نے "متروك الحديث، كان يضع الحديث" امام ابو داود، دارقطنی نے "ضعیف" نسائی نے "ضعيف، متروك"، ابن حبان نے "صاحب أشياء موضوعة، لا يحل الاحتجاج به" اور أزدی نے "كذاب" کہا ہے۔ امام ابن عدی نے بھی اسے " منکر الحدیث"قرار دیا ہے۔
(التاريخ الكبير:٣٨/٧، الجرح والتعديل:٤٠٢/٦ (٢٢٤٧)،الضعفاء والمتروكون للنسائي: ٧٦ (٤٢٨)، الكامل في الضعفاء :٢٦١/٥ (١٤٠٦)، المجروحين: ١٧٨/٢، (٨١١) ، تهذيب الكمال: ٤٥٣٦/٢٢)، اور اس حدیث کی سند میں دوسرا راوی ''حفص بن عمر بن میمون'' ضعیف ہے۔(الكامل في الضعفاء: ٣٨٥/٢ (٥٠٨)، تهذيب الكمال :٤٢/٧ (١٤٠٥)، الكاشف:٣٤٢/١ (١١٥٩)، تهذيب التهذيب (٣٥٣/٢)، اسی لیے " عنبسة" کے شدید ضعف کی وجہ سے علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو "موضوع"قرار دیا ہے۔(السلسلة الضعيفة:٨٨/٤ (١٥٨٦)

[1] حلية الأولياء: ٢٠٩/٧، شعب الإيمان:٤٠٨/٢ (٢٢١٩)، الكامل في الضعفاء:٤٤٩/٢ (٥٦١)، فيض القدير:١٥٠/٦، (٨٧٤٤)، كنز العمال:٩٧٣/١ (٢٧٦٠)، الجامع الصغير و زيادته للألباني:١١٢٤، (١١٢٣٥) اس حدیث کو امام ابن عدی اور بیہقی نے "منکر" اور حافظ ذہبی نے "باطل" قرار دیا ہے۔(میزان الاعتدال: ٢١٤/٢) حافظ ذہبی مزید فرماتے ہیں:"مصحف تو عہد نبوی کے بعد معرض وجود میں آئے تھے۔'' حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ سبب کو باعث علت قرار دینا کمزور ہے، کیونکہ صحیحین میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قرآن مجید کے ساتھ دشمن کی سرزمین کی طرف سفر کرنے سے منع کیا ہے۔ مبادا کہیں قرآن دشمن کے ہاتھ لگ جائے، اور ممکن ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو آگاہ کر دیا ہو کہ صحابہ کرام "مصاحف" بنا لیں گے۔''(لسان الميزان: ١٨٥/٢، (٨٣٦)
مذکورہ بالا حدیث کی سند میں "الحر بن مالك أبو سهل العنبري" راوی ہے، اسے امام بزار نے

''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو چاہے کہ اللہ اور رسول سے محبت کرے، وہ مصحف میں پڑھے۔'' (۳۰۲/۱)

③ " قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تغرنكم هذه المصاحف المعلقة إن الله لايعذب قلبا وعى القرآن" (منتخب كنز العمال) ❶

''قرآن کے نسخے جو تمہارے گھروں میں معلق ہیں، ان پر اعتماد کرتے ہوئے حفظ کا خیال نہ چھوڑ دو، جو دل قرآن یاد کرے، اللہ اس کو عذاب نہیں کریں گے۔''

④ '' إن النبي ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو" ❷

''نبی ﷺ نے قرآن مجید لے کر دشمن کی زمین کی طرف سفر کرنے سے منع کیا ہے۔''

مسند احمد میں ''مصحف'' کا لفظ ہے۔ ❸

اس قسم کی روایات بہت ہیں۔ اس لیے یہ خیال جس کا ذکر کیا ہے، بہتان ہے۔

← "لا بأس به" یعنی صدوق کہا ہے۔ اور امام ابو حاتم بھی فرماتے ہیں:" صدوق لا بأس به" امام ابن حبان نے اسے "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر ؒ نے اسے "لسان الميزان" میں "مجهول الحال" اور دوسری جگہ "صدوق" قرار دیا ہے۔(لسان الميزان: ١٨٥/٢ (٨٣٧)، تقريب التهذيب: ١٥٥، (١٦٠)، نیز دیکھیں: الجرح والتعديل: ٢٧٨/٣، (١٢٤١) تهذيب الكمال: ٥١٥/٥ (١١٥٦)، إرواء الغليل: ٢٨٦/٧ ان تمام اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ الحر بن مالك "حسن" درجہ کا راوی ہے۔ اسی لیے علامہ البانی ؒ نے اس حدیث کو "حسن" کہا ہے۔(السلسلة الصحيحة : ٤٥٢/٤ (٢٣٤٢)

❶ مصنف ابن أبي شيبة: ١٣٠/٧، (٣٤٧٣٢) كنز العمال: ٨٣٥/١ (٢٤٠٠)، حافظ ابن حجر ؒ نے اس حدیث کی سند کو ''صحیح'' کہا ہے۔(فتح الباري: ٧٩/٩) لیکن یہ "أبو أمامة ؓ" کا قول ہے۔ مرفوع حدیث نہیں۔

❷ صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، رقم الحديث(٢٨٢٨)، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار، رقم الحديث (١٨٦٩)

❸ مسند أحمد: ٧٦/٢ (٥٤٦٥)

اب آگے دیکھیے:

''ایک دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بکری اندر چلی گئی اور ان پتوں کو کھا گئی۔''

(مقام حدیث: ۲/ ۵۸)

ابن ماجہ میں ہے: "ولقد كان في صحيفة تحت سريري......" [1]

''یہ مسائل ایک صحیفہ میں لکھے ہوئے تھے۔ وہ صحیفہ میری چارپائی کے نیچے تھا، بکری آکر وہ کھا گئی۔''

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن کا حصہ تلف ہوگیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لکھایا ہوا قرآن کسی صحیفہ میں نہیں تھا۔ یہ غلط ہے، بلکہ ایک صحیفہ کو بکری کھا گئی۔ کیونکہ وہ مسائل قرآنی ذخیرہ سے الگ ایک صحیفہ میں تھے، جیسا کہ باقی قرآن مجید کی سند اور تاریخ پیچھے لکھی جا چکی ہے اور اس حدیث (جس میں یہ ذکر ہے کہ قرآن سات حروف میں نازل کیا گیا ہے) [2] کی تشریح بھی یہاں ہوچکی ہے کہ قرآن تو صرف قریش کی زبان پر نازل ہوا، مگر دوسری زبانوں میں اس کے پڑھنے کی ضرورت کے وقت اجازت تھی، جب ضرورت ختم ہوگئی، تو وہ حروف بھی ختم ہوگئے، قرآن جس زبان میں نازل ہوا وہی زبان باقی رہی۔

اختلافِ قراءات کی وضاحت

اسی حدیث کی تفسیر میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ قرآن تو زبان قریش میں نازل

---

[1] سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب رضاع الكبير، رقم الحديث(١٩٤٤)، مسند أحمد: ٢٦٩/٦ (٢٦٣٥٩) مسند احمد کی روایت میں ہے کہ رجم اور رضاعتِ کبیر والی آیت ''کاغذ'' میں لکھی ہوئی تھی۔

[2] صحيح البخاري: كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، رقم الحديث(٢٢٨٧)، صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف، رقم الحديث(٨١٨)،

ہوا۔ مگر دوسری زبانوں میں روایت بالمعنی کی شکل میں پڑھنے کی اجازت تھی، اب بھی دوسری زبانوں میں اس کا ترجمہ تفہیم کے لیے جائز ہے۔ اگر چہ اس کو پورا پورا ترجمہ نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ قرآن مجید کے معانی کو دوسری زبانوں میں ادا کرنے کی گنجائش نہیں۔ ابن عباس اور ابن مسعود یا ابی بن کعب کی قرائتوں میں جو اختلاف مروی ہے، چونکہ وہ موجودہ قرآن کے رسم الخط کے موافق نہیں، نہ وہ متواتر ہے، اس لیے اس کو قرآن نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس کو صرف تفسیر کا مرتبہ دیا جاسکتا ہے، بعض صحابہ نے اگر اس کو قرآن سمجھا ہے، تو یہ ان کی غلطی ہے، کیونکہ جو قرآن آنحضرت کے لکھائے ہوئے سے منقول ہے، جو اب بھی ہمارے پاس مکتوب و محفوظ ہے، اس میں یہ قرأت نہیں، بس اس کو لامحالہ تفسیر ہی کہا جائے گا۔ اب ذرا ان کی بات سنیے کیا کہتے ہیں:

آیت ﴿فما استمتعتم به......﴾ کی تفسیر

دیکھیے کہ حضرت امام طبری متعہ کی سند کس طرح لاتے ہیں:

آیۂ مذکورہ صدر کی تفسیر میں ارشاد ہے:

> ”ابو ثابت کا بیان ہے کہ ابن عباس نے مجھے ایک مصحف دیا اور کہا کہ یہ ابی بن کعب کی قرأت کے مطابق ہے۔ یحییٰ بن عیسیٰ جو اس روایت کے ناقل ہیں، نصیر بن أبي أشعث سے اس کا بیان ہے کہ اس مصحف کو نصیر کے پاس دیکھا، اس میں یہ لکھا تھا: ”فما استمتعتم به منهم إلى أجل مسمى“ یعنی ”تم عورتوں سے متعہ کرو ایک معیاد مقررہ کے لیے۔“ (مقام حدیث:۲/۶۰-۶۱) [1]

جواب سے پہلے ہم اس آیت کا ترجمہ ”مقام حدیث“ سے جو دوسری جگہ کیا ہے جہاں یہ لفظ ”أجل مسمى“ نہیں، نقل کرتے ہیں:

---

[1] تفسير الطبري: ٤/ ١٠

﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [1]

''ان میں سے جن عورتوں کو تم نکاح میں لاکر ان سے متمتع ہو، تو ان کا فریضہ ادا کرنا ضروری ہے۔'' (مقام حدیث: ۱/۶)

پہلی قراءت کے نقل کرنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ لفظ "إلی أجل مسمی" بڑھانے میں معنی بدل جاتا ہے، اگر یہ لفظ ہو، تو اس آیت کا تعلق ''متعہ'' سے ہوگا، ورنہ اس کا تعلق مہر ادا کرنے سے ہوگا، حقیقت میں یہ بات غلط ہے، کیونکہ آیت سے متعہ کے ثبوت اور عدم ثبوت میں لفظ "أجل مسمی" کو کوئی دخل نہیں، مسئلہ کی نوعیت کا مدار صرف پہلے لفظ کے ترجمہ پر ہے، اگر لفظ ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ﴾ کا ترجمہ اس طرح کیا جائے کہ ''جن عورتوں سے تم متعہ کرو'' تو اس وقت اگر لفظ "أجل مسمی" ہو یا نہ ہو، بہرکیف قرآن سے متعہ ثابت ہوجائے گا، کیونکہ اگر یہ لفظ "أجل مسمی" نہ ہو، تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا: ''جن عورتوں سے تم نے متعہ کیا ہے، ان کو ان کے مہر جو مقرر ہیں، ادا کرو'' اب بات واضح ہے کہ آیت میں متعہ کا ذکر ہوگیا، اگر یہ لفظ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوگا ''جن عورتوں سے تم ایک وقت تک متعہ کرو، ان کو ان کے مقرر کردہ مہر ادا کردو۔''

اگر لفظ ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ﴾ کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ ''جن عورتوں سے متعہ ہو'' (یعنی نکاح میں لاکر ان سے جنسی تعلقات قائم کرو) تو اس صورت میں آیت سے متعہ ثابت نہیں ہوگا۔ خواہ یہ لفظ "أجل مسمی" ہو یا نہ ہو، کیونکہ اگر نہ ہو تو اس صورت میں معنی واضح ہے۔ اگر یہ لفظ "أجل مسمی" موجود ہو، تو اس صورت میں اس آیت کا معنی یہ ہوگا: ''ان میں سے جن عورتوں کو تم نکاح میں لاکر ان سے متمتع ہوئے، ایک وقت تک ان کو ان کے مقرر کردہ مہر ادا کردو۔'' اس قید کا تعلق نکاح سے نہیں، بلکہ متمتع ہونے کے ساتھ ہے، یعنی جس منکوحہ سے تم ایک وقت

---

[1] النساء: ۲۴

تک فائدہ اٹھاؤ۔ تو ان کو ان کے مقرر کردہ مہر ادا کرو۔ کیونکہ شریعت میں اگر بدوں جنسی تعلقات قائم ہونے کے طلاق دی جائے، تو آدھا مہر ادا کرنا پڑتا ہے [1] اور جنسی تعلقات قائم ہوجانے کے بعد پورا مہر ادا کرنے کے لیے عورت کا خاوند کے گھر ہمیشہ رہنا ضروری نہیں۔ بلکہ ایک وقت معین تک جنسی تعلقات کا قائم رہنا کافی ہے۔ پس اس صورت میں بھی متعہ ثابت نہ ہوا۔ لیکن اس وقت دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ یہ لفظ ہوں یا نہ ہوں) وقت کی قید معتبر ہے۔ پس جس قرأت میں یہ لفظ ہے، بہرکیف ایک ضروری چیز کی تفسیر ہے، مگر اس کو قرآن کہنا غلط ہے۔ کیونکہ قرآن وہی ہے، جو آنحضرت ﷺ کے لکھائے ہوئے ذخیرہ سے نقل کیا گیا۔ اس کے علاوہ یا تفسیر ہے یا غلطی ہے۔

متعہ کی حرمت

متعہ کا مسئلہ جو ذکر ہوا، اس کا ماحصل یہ ہے:

متعہ نکاح کا ایک فرد تھا، جس میں ''اجل'' کی شرط ہوتی تھی، فتح مکہ میں تین دن کی اجازت ہوئی، پھر قیامت تک کے لیے حرام ہوگیا۔ قرآن میں متعہ کی حرمت کے لیے جو آیت ہے: ﴿اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ﴾ [2] (یعنی اللہ کے بندے بیوی اور لونڈی کے سوا اپنے جنسی تعلقات قائم نہیں کرتے) اس میں "زوجة" کا لفظ ہے۔ جو متعہ والی عورت پر ازروئے حدیث اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ حدیث میں ہے کہ طلاق، عدت، میراث نے متعہ کو باطل کردیا ہے۔ [3] مگر قرآن

---

[1] دیکھیں: البقرة: ٢٣٧

[2] المؤمنون: ٦

[3] صحيح ابن حبان: ٥٤٦/٩ (٤١٤٩)، سنن الدار قطني: ٢٥٩/٣، سنن البيهقي: ٢٠٧/٧ (١٣٩٥٦)، اس کی سند کو امام ابن القطان نے "حسن" اور امام ابن حبان اور علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو " صحیح" کہا ہے۔ (نصب الراية: ١٧٨/٣، السلسلة الصحيحة: ٥٢٧/٤ (٢٤٠٢)

مجید میں (جیسا کہ منکرین حدیث سمجھنا چاہتے ہیں) اس کا بیّن ثبوت نہیں اور آیت ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ (نساء) ❶ میں متعہ کے جواز و عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں، خواہ لفظ "أجل" ہو یا نہ ہو، اور بعض قرأت میں جو لفظ "أجل مسمی" کا ہے، وہ ایک قسم کی تفسیر ہے، اس کے اضافہ سے مسئلہ کی نوعیت میں کچھ خلل نہیں پڑتا۔ اور یہ لفظ قرآن نہیں۔ اس کے علاوہ جو کچھ منکرین حدیث بیان کرتے ہیں، سب شور وغوغا ہے اور کچھ بھی نہیں۔ اصل میں وہ اپنی اس کمزوری کو "کہ قرآن نکاح اور زنا میں بدون مدد بیانِ حدیث پورا پورا فرق نہیں کرتا" چھپانا چاہتے ہیں، ادھر ادھر کی باتیں بیان کرکے اپنی اس کمزوری پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔

حرمتِ شراب میں استدراج

جب ایک چیز حرام ہو جائے، تو اس کی سابقہ حالت پر اعتراض کرنا فضول ہے۔ مثلاً پہلے "خمر" حلال تھا، لوگ پیتے تھے۔ قرآن نے "سکر" کو بھی بطور امتنان کے ذکر کیا ہے: ﴿تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَّ رِزْقًا حَسَنًا﴾ ❷ (کھجور اور انگور) کے پھل سے تم نشہ بناتے ہو اور عمدہ رزق بھی۔" اس میں احسان جتایا گیا کہ اللہ کا فضل نہیں دیکھتے کہ تم کو اللہ نے نشہ آور چیز بھی دی۔

پھر تدریجاً سورۃ النساء میں یہ حکم نازل کیا:

﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى﴾ ❸

"نشہ کی حالت میں نماز نہ پڑھو۔"

اب نماز کے قریب نشہ آور چیز کا پینا حرام کر دیا گیا۔ اس کے بعد سورۂ بقرہ کی آیت: ﴿فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ

---

❶ النساء: ٢٤

❷ النحل: ٦٧

❸ النساء: ٤٣

نَّفْعِهِمَا﴾ [1] کہ ''جوئے اور شراب میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لیے فائدے بھی ہیں۔ اور ان دونوں کا گناہ ان کے نفع سے زیادہ ہے۔'' اس کے بعد یہ آیت اتری: ﴿ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ ﴾ [2] یعنی شراب وغیرہ جن کا ذکر ہوا ہے، سب پلید ہیں، ان سے بچو! اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شراب حلال رہا ،اگرچہ تھوڑی مدت ہی رہا، جو اس کے نجس و منکر ہونے کا اثر ذہنوں پر پڑ سکتا ہے، وہ باقی نہ رہا، تو یہ اس کی بیوقوفی ہے، کیونکہ ایسا شخص تشریع کی تدریجی رفتار کے مصالح سے بالکل ناآشنا ہے، قرآن کی ابتدائی آیات میں صرف توحید اور رسالت کا ہی ذکر ہے۔ ان میں شراب یا زنا کی حرمت کا ذکر نہیں، یہ احکام سب بعد میں اترے ہیں۔

نزولِ احکام میں تدریجی حکمت

پس جو لوگ متعہ کی وقتی اباحت پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ

''کوئی سنّی جوان حدیثوں کو صحیح تسلیم کرتا ہے، جن میں متعہ کی اجازت اور پھر نسخ کا ذکر ہے، متعہ کو بے حیائی کا کام بالکل شنیع اور فحش نہیں کہہ سکتا۔''

(مقام حدیث: ۲/۷۴)

وہ اس بات سے غافل ہیں کہ جب ایک شخص شراب کو جو ایک مدت تک حلال رہی، حرمت کے بعد ایک گندگی اور شیطانی کام اور بت پرستی سے ملتا جلتا، دشمنی کا سبب، اللہ کے ذکر اور نماز سے غافل کرنے کا ذریعہ کہہ سکتا ہے، تو اس کو ایک کام (متعہ) کے متعلق یہ کہنا کہ وہ بے حیائی اور منکر ہے (اگرچہ تین روز تک وہ حلال رہا ہو۔ مگر آخر وہ حرام ہوگیا) کیا تامل ہے، کیونکہ احکام تدریجاً ہی پورے ہوئے ہیں، تئیس سال میں دین پورا ہوا۔ ''جوا'' بھی بعد میں حرام ہوا۔ اسی طرح بہت سے کام

---

[1] البقرۃ: ۲۱۹

[2] لمائدۃ: ۹۰

بعد میں فرض ہوئے، جن کا چھوڑنا حرام ٹھہرا۔

خصی ہونے کی درخواست

''خصی'' ہونے کی درخواست [1] انہی لوگوں کی طرف سے تھی، جو ہمیشہ کے لیے اس کام سے سبکدوش ہونا چاہتے تھے، ان کا مطلب یہ تھا کہ ان تعلقات سے بالکل الگ ہو جائیں۔ جوان آدمی کو جوانی کے وقت جنسی تعلقات کے خیال آتے رہتے ہیں۔ جہاد کے سفر میں ان باتوں کا خیال کوئی بڑی بات نہیں، خصوصاً جب ایک فوج ایک شہر کو فتح کر چکی ہو اور دشمنوں کے مقابلہ کا خیال بھی نہ رہا ہو۔ تو اس صورت میں لازمی طور پر ایک جوان فوجی کو اس قسم کا خیال آنا کوئی مستبعد نہیں۔ پس یہ کہنا کہ'' جو لوگ خصی ہونے کی درخواست کر رہے تھے، اگر اجازت مل جاتی اور ''خصی'' ہو جاتے، تو گھر جا کر اپنی بیویوں سے کیسے تعلق رکھتے، [2] درخواست کرنے والوں کے مقصد سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ اسی طرح جہاد کو ان شہوانی خیالات سے مانع سمجھنا بھی بیوقوفی ہے۔

عورت سے غیر فطری مجامعت

قرآن میں لڑکوں سے شہوت پورا کرنے کو بڑی معصیت قرار دیا گیا ہے [3] مگر عورت سے غیر فطری مجامعت کی مخالفت میں کوئی قطعی لفظ استعمال نہیں کیا گیا، بلکہ جنسی تعلقات کو پورا کرنے کے لیے ایک مشترک لفظ استعمال کیا ہے، وہ '' أَنّٰی''

---

[1] صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، رقم الحديث (٤٧٨٦)، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، رقم الحديث (١٤٠٢)

[2] مقام حدیث: ٢/ ٧٥

[3] الأعراف: ٨١

ہے۔[1] اس کے دو معنی ہیں۔ ایک جس طرح اور ایک جہاں سے، پہلے معنی کے اعتبار سے غیر فطری مجامعت کا جواز نہیں نکلتا۔ دوسرے معنی کے لحاظ سے جواز کا پہلو نکلتا ہے، مگر حرمت کے لیے کوئی صریح لفظ نہیں، صرف قیاس ہی ہے۔

1. لڑکوں کی لواطت پر قیاس یعنی دونوں میں ایک ہی فعل ہے، جب ایک جگہ حرام ہے، تو دوسری جگہ بھی حرام ہونا چاہیے۔
2. حیض کی حالت میں قیاس، جب حیض کی حالت میں بوجہ گندگی کے مجامعت حرام ہے، تو غیر فطری مجامعت بھی گندگی کی جگہ ہے، اس لیے حرام ہونی چاہیے۔
3. حرمت کے لفظ سے استدلال کھیتی (حرث) کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ افزائش نسل غرض ہونی چاہیے۔ پس غیر فطری مجامعت حرام ٹھہری۔

مگر قیاس کا درجہ نص کے برابر نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے لفظ "أنّٰی" سے ظن کی بناء پر یہ معنی لیا گیا ہے، نہ یقینی طور پر۔ مگر احادیث میں اس کی حرمت صاف طور پر مذکور ہے۔ مگر بعض علماء جن کو ان احادیث کی صحت کا علم نہیں، وہ اس مسئلہ میں متردد ہیں۔ اور قرآن مجید کے لفظ "أنّٰی" سے پریشان ہوئے، مگر دو حدیثیں مجموعہ[2] مل کر قابل احتجاج ہیں۔

آنحضرت ﷺ کے سوا کوئی معصوم اور واجب الطاعۃ نہیں

کسی حدیث میں بھی اس غیر فطری مجامعت کی حلت کا ذکر نہیں۔ نہ صحیح میں نہ ضعیف میں، صرف بعض صحابہ کا قول ہے۔ مگر حدیث کے مقابلہ میں صحابی کا قول

---

1. البقرۃ: ۲۲۳ ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾
2. اصل نسخہ میں اس جگہ ایک لفظ مٹا ہوا ہے۔ واللہ أعلم

حجت نہیں۔ نہ آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی معصوم ہے۔ پس حدیث کے انکار میں اس قسم کی باتیں کرنا موضوع سے ہٹ کر واویلا کرنے کے برابر ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ آنحضرت کے بعد کوئی معصوم نہیں اور قرآن وہی ہے، جو آنحضرت کے لکھے ہوئے ذخیرہ سے نقل در نقل ہوکر ہم تک پہنچا ہے، اس کے علاوہ جو روایات میں قرأت یا آیات کا ذکر ہے۔ وہ عام طور پر غلطی ہے اور غلطی کرنے میں بڑے اور چھوٹے سب برابر ہیں۔ انبیاء معصوم ہوتے ہیں، یعنی وہ غلطی پر مصر نہیں رہ سکتے۔ دوسرے آدمیوں کے متعلق ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے۔

آیتِ رجم

پس آیت رجم کے متعلق جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قرآن مجید کی آیت ہے۔ وہ ان کی غلطی ہے کہ وہ ایک حکم کو جو آنحضرت ﷺ نے بیان کیا، قرآن مجید کی آیت سمجھے اور دوسرے صحابہ اس کو قرآن کی آیت نہیں سمجھتے تھے اور نہ قرآن میں یہ آیت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ رجم کا مسئلہ قرآن سے نکل سکتا ہے، مگر جو آیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیش کی تھی، وہ قرآن کی آیت نہ تھی، وہ کہتے تھے کہ اگر یہ ڈر نہ ہو کہ لوگ کہیں گے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے قرآن میں اضافہ کیا ہے، تو میں اس کو قرآن میں لکھ دیتا۔ یعنی لوگ سب کے سب اس کو آیت نہیں سمجھتے تھے:

((والذی نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما))(مؤطا امام مالك) ❶

''اگر یہ ڈر نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر بن خطاب نے کتاب اللہ میں اضافہ کیا

---

❶ الموطا:٢/٨٢٤ (١٥٠٦)، نیز دیکھیں: صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم (قبل الرقم: ٦٧٤٩)

ہے، تو میں یہ آیت لکھ دیتا ،شادی شدہ مرد و عورت اگر زنا کریں، تو ان کو قطعاً رجم کرو۔''

حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث تھی، جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئی، اس حدیث میں آیت نساء ﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ [1] (یا اللہ ان کے لیے کوئی راہ بنادے) کا بیان تھا۔ پس اس آیت میں رجم کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ شادی شدہ کے لیے زنا کرنے کے بعد یہی سبیل شریعت نے مقرر کی ہے۔

عجمی سازش کا شکار کون

اس قسم کے اغلاط کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ عجمی سازش ہے، بالکل بیوقوفی ہے، بلکہ سازش یہ ہے کہ جس کا آپ لوگ شکار ہورہے ہیں، کیونکہ جب حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا، تو قرآن کی تحریف آسان ہوجائے گی۔ ہم لوگ جو قرآن کے ساتھ حدیث کو بھی حجت مانتے ہیں، تو یہ ڈھونگ رچانے کی کیا ضرورت ہے کہ آیت تو منسوخ ہے، مگر حکم باقی ہے، کیونکہ ایسا حکم ایک حدیث سے بھی ثابت کرسکتے ہیں، کسی جگہ یہ کہنا کہ یہاں یہ آیت منسوخة التلاوة ہے اور حکم باقی ہے [2] اسی طرح ہے جب کوئی کہے کہ پہلی کتاب کی تلاوت منسوخ ہے، مگر ان کا حکم از روئے قرآن اور حدیث باقی ہے، اسی طرح تدریجی طور پر چونکہ دین مکمل ہوا ہے، بہت سے احکام جو پہلے مباح تھے، بعد میں حرام ہوگئے۔ پہلی آیت میں حکم عام تھا، بعد میں تخصیص کی گئی اور مطلق کی تقیید ہوئی، تو اس صورت میں آیت کے بقا کے باوجود حکم ایک طرح سے منسوخ ہوا۔ اسی طرح اگر ایک آیت کی تلاوت منسوخ ہوجائے اور حکم باقی رہے۔ تو

---

[1] النساء:١٥

[2] دیکھیں: البرهان في علوم القرآن: ٢/٣٥، الإتقان:٢/٦٦، مناهل العرفان:٢/١٥٥، الناسخ والمنسوخ لابن حزم:٩، نواسخ القرآن لابن الجوزی:٣٥، الناسخ والمنسوخ للكرمي:٢٥

اس میں کیا استحالہ ہے؟ کیونکہ حکم صرف قرآن ہی سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے اور حدیث کا بقا اس کے حکم کے بقا کے لیے کافی ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آیت کی تلاوت منسوخ ہوئی ہو کہ اس کا حکم وقتی ہے، جیسا کہ شہداء احد کے متعلق ہوا ہے کہ ایک آیت اتری جس کا مطلب یہ تھا کہ ہماری طرف سے یہ پیغام پہنچا دو کہ ہم اللہ کو ملے، اللہ ہم سے راضی ہوا اور ہم اللہ سے راضی ہوئے۔[1]

یہ اندیشہ صرف ان لوگوں کو ہے، جو صرف قرآن سے ہی دین اخذ کرتے ہیں کہ جب ایک آیت قرآن میں نہیں، تو اب حکم کہاں سے ثابت ہوگا اور جن کو کسی آیت کی تلاوت کے منسوخ ہونے میں کوئی اندیشہ نہیں۔ یہ باتیں عجمی سازش نہیں، بلکہ آپ اس شرم کے مارے کہ ہم پر کوئی اس قسم کا اعتراض نہ کرے کہ جو حکم اہل اسلام کے لیے تواتر سے چلا آ رہا ہے اور قرآن کریم کی طرح ہی وہ عملی رنگ میں قطعی الثبوت ہے، آپ اس کو کیوں رد کر دیتے ہیں، اس قسم کی باتیں بنا کر لوگوں کو ورغلا رہے ہیں اور ناول نویس کی طرح خوب افسانہ نویسی کا حق ادا کر رہے ہیں۔

رواۃِ حدیث کے متعلق بعض شبہات کا ازالہ

کبھی کہتے ہیں کہ

---

1. صحیح البخاري: کتاب الجهاد والسیر، باب فضل قول الله تعالیٰ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا......﴾ رقم الحدیث (۲٦۵۹)، صحیح مسلم: کتاب المساجد و مواضع الصلاة، رقم الحدیث(٦۷۷)، ابن حبان: ۱۰/۵۰۸، (٤٦۸)، ان تمام مصادر میں یہ ہے کہ یہ منسوخ شدہ آیت " شهداءِ بئر معونه" کے بارے میں نازل ہوئی تھی، امام سیوطی فرماتے ہیں:"أخرج ابن سعد و أحمد والبخاري ومسلم و أبو داود في ناسخه و ابن الضریس و ابن جریر و ابن المنذر وابن حبان والبیهقی في الدلائل عن أنس......" پھر نقل کیا ہے کہ یہ منسوخ شدہ آیت بئر معونہ کے شہداء کے متعلق نازل ہوئی تھی (الدر المنثور: ۱/۲۵٦) اور غزوہ بئر معونہ ۴ھ کے اوائل میں ہوا تھا۔(فتح الباري: ۷/۳۸۰)

''بلکہ بعض شیعہ راویانِ حدیث کی بڑی اہمیت دیکھیں گے۔ أعمش ،أبو إسحاق السبيعي کی روایتوں سے قطع نظر کر لیجیے، تو اہل سنت کی حدیثوں کا نصف سے زیادہ ذخیرہ ختم ہو جائے گا'' (مقام حدیث :۲/۷۲)

اس قسم کے بہتان باندھ کر جہلاء کو متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اعمش وہ شخص ہے کہ جن کے متعلق حافظ ذہبی نقل کرتے ہیں:

''عدل صادق ثبت صاحب سنة وقرآن'' (میزان ۱/۴۲۳)

''یعنی اعمش عادل، سچے، کتاب وسنت کے ماننے والے اور اس پر عمل کرنے والے ہیں۔''

غالباً کسی شیعہ کی کتاب سے دیکھ کر لکھ رہے ہیں اور شیعہ تو اب عبداللہ بن عباس کو بھی شیعہ میں شمار کرتے ہیں۔

لفظ ''شیعہ'' کا اطلاق

اور کبھی کبھی متقدمین کی کتابوں میں ''شیعہ'' کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو افتراقِ امت کے وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیگر خلفاء سے افضل نہیں سمجھتے تھے اور کبھی ان لوگوں کو بھی شیعہ کہتے ہیں، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیگر صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں، مگر دیگر صحابہ کی فضیلت کے قائل ہیں اور ان کی خلافت کو حق سمجھتے ہیں، [1] مگر آج کل جو ''شیعہ'' کا لفظ بولا جاتا ہے، اس سے مراد وہی لوگ لیے جاتے ہیں، جو خلفائے ثلاثہ سے منحرف ہیں، ان کے ایمان میں بحث کرتے ہیں۔ یہ لوگ یعنی منکرین حدیث بے سمجھی، کم علمی اور بے وقوفی کی بناء پر ''شیعہ'' کے لفظ کا ایک ہی مفہوم سمجھتے ہیں۔

[1] دیکھیں: میزان الاعتدال: ۱/۱۲، تهذيب التهذيب ۱/۸۱ (۱۶۶)، ترجمه أبان بن تغلب۔ فتح المغيث: ۱/۳۳۰، تدريب الراوي: ۱/۳۲۸، ثمرات النظر للصنعاني: ۳۳

پھر لکھتے ہیں:

''اگر سدی وکلبی کی روایتیں ٹھکرا دیجیے، جن دونوں کے وضاع وکذاب ہونے پر محدثین کا اجماع ہے، تو تفسیری روایتوں کا دو ثلث غائب ہو جائے گا۔'' (مقام حدیث: ۲/ ۷۲)

یہ ہے ان کی تحقیق! جب ان بیان کردہ راویوں کے کذب پر محدثین کا اجماع ہے، تو اس صورت میں ان کی روایات کو لکھنا، صرف معرفت کے لیے ہوگا، نہ استدلال کے لیے۔ جب ان کی روایتوں سے محدثین استدلال ہی نہیں کرتے، تو ان کے ذریعہ شریعت میں مسائل کیسے داخل ہو سکتے ہیں؟

کتبِ احادیث پر شرمناک الزام

پھر کہتے ہیں:

''اہل سنت کی کتابوں میں متعہ یا ''وطی في الدبر'' اور اس قسم کی بے حیائی کی حدیثیں جتنی ہیں، وہ اہل سنت کی حدیثیں نہیں، بلکہ شیعوں کا حصۂ رسدی ہے۔'' (مقام حدیث: ۲/ ۷۲)

یہ عبارت صاف بتا رہی ہے کہ مؤلف محدثین کے اصول سے بالکل نا آشنا ہے کہ شیعہ اگر ثقہ ہوں، تو ان کی وہی روایات لی جاتی ہیں، جو ان کے مذہب کی مؤید نہ ہوں۔ ❶ پھر یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ''متعة'' اور ''وطي في الدبر'' کا جواز جو شیعہ کا خاص مسلک ہے، اس قسم کی روایتیں ان سے لی جاتیں۔ حالانکہ ذخیرۂ حدیث میں متعہ کے جواز اور عدم نسخ، اسی طرح عورت سے غیر فطری مجامعت کے بارے میں

---

❶ أحوال الرجال للجوزجاني: ٣٢، التقييد والإيضاح: ١٤٩، المقنع: ٢٦٧، نخبة الفكر: ١٩، الشذا الفياح: ١/ ٢٥٣، تدريب الراوي: ١/ ٣٢٥، فتح المغيث: ١/ ٣٣١، بلغة الأريب للزبيدي: ١٩٦،

ایک مرفوع حدیث بھی وارد نہیں ہوئی، نہ کسی صحیح حدیث میں بے حیائی کا لفظ وارد ہے۔ پھر یہ جو کچھ لکھا ہے، بے حیائی اور بے شرمی کی انتہاء ہے۔

ایک جگہ یہ کہتے ہیں:

① ''چار بیویوں کے لیے اذن عام ہے۔

② لونڈیوں کی کوئی تعداد ہی مقرر نہیں، جتنی جی چاہے، گھر میں ڈال لیجیے۔

③ لونڈیوں سے مباشرت کی صورت میں "عزل" کر لینے کی اجازت ہے، تاکہ انہیں حمل نہ قرار پائے اور اس طرح ان کی قیمت کم ہو جائے۔

(صحیح بخاری کی حدیث)

④ ان کے علاوہ جو عورت رضامند ہو جائے، اس سے اجرت طے کر کے وقتی مباشرت کی اجازت کم از کم عہد رسالت مآب سے لے کر اولین عہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک ضروری تھی اور اس کے بعد فقہاء مکہ اسے جائز سمجھتے تھے۔'' (مقام حدیث: ۲/۶۸)

مذکورہ الزامات کی حقیقت

بے حیا باش ہرچہ خواہی کن۔ جب شرم نہ ہو، تو جو جی میں آئے کرے[1] یہی حالت منکرین حدیث کی ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ ہم کیا کہہ رہے ہیں۔

① کیا قرآن میں چار بیویوں کی حلت کا ذکر نہیں، اگر قرآن میں عدل کی قید ہے اور ایک عورت کا حق چھوڑنے سے مساوات اٹھ جاتی ہے۔ تو یہی حدیث میں ہے کہ ''جو شخص ایک عورت کی طرف جھک جائے گا، قیامت کے دن اس کی

[1] اسی معنی میں مرفوع حدیث بھی ہے، دیکھیں: صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب إذا لم تستح فاصنع ما شئت، رقم الحديث (٥٧٦٩)

ایک جانب مریل ہوگی۔"❶

② لونڈیوں کی تعداد نہ قرآن نے ذکر کی ہے نہ حدیث نے، ہاں انصاف اور ظلم سے پرہیز لازمی امر ہے۔ اگر ایک شخص اتنی لونڈیاں گھر میں ڈال لیتا ہے کہ ان کا فطری تقاضا پورا نہیں کرتا، تو اس کو نہ قرآن سے اجازت ہے نہ حدیث سے۔

عزل کی وضاحت

③ لونڈیوں سے مباشرت کی صورت میں عزل کرنے کی ممانعت تو حدیث میں وارد ہے، مگر منکر حدیث اس سے اجازت سمجھ رہے ہیں، اب بخاری کی حدیث سنیے:

((أصبنا سبيا فكنا نعزل فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أو أنكم لتفعلون۔ قالها ثلاثا ۔مامن نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلاوهي كائنة)) (بخاری جزء:۲)❷

---

❶ سنن أبي داود: كتاب النكاح ، باب في القسم بين النساء، رقم الحديث (٢١٣٣) سنن الترمذي: كتاب النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، رقم الحديث:(١١٤١)، سنن النسائي: كتاب عشرة النساء، باب ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض ، رقم الحديث(٣٩٤٢)، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب القسمة بين النساء، رقم الحديث (١٩٦٩)، مسند أحمد:٢٩٥/٢ (٧٩٢٣)، صحيح ابن حبان:٧/١٠ (٤٢٠٧) المستدرك :٢٠٣/٢ (٢٧٥٩) اس حدیث کو امام ترمذی، ابن حبان ، حاکم ، ابن دقیق العيد، عبد الحق الإشبيلي اور ذهبي نے "صحیح" کہا ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "رجاله ثقات" اور امام شوکانی نے "إسناده صحيح" قرار دیا ہے۔(التلخيص الحبير:٢٠١/٣ (١٥٧٩)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ٦٦/٢ (٥٥٦)، السيل الجرار:٣٠١/٢)

❷ صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب العزل، رقم الحديث(٤٩١٢)، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب حكم العزل، رقم الحديث(١٤٣٨)

''ابو سعید خدری کہتے ہیں کہ ہم کو قیدی ملے، ہم عزل کرتے تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا: کیا تم ایسا کرتے ہو، تین دفعہ فرمایا: جو روح پیدا ہونے والی ہے، وہ پیدا ہو کر رہے گی۔''

اس حدیث سے صاف ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ مسلم کی ایک روایت میں ہے: ((لا عليكم ألا تفعلوا)) [1] عزل نہ کرنے میں تم پر کوئی دقت نہ تھی۔''

ابن سیرین کہتے ہیں: اس لفظ سے قریب قریب منع ہی نکلتا ہے۔ [2] مسلم کی ایک حدیث میں ہے: ''عزل کرنا مخفی طور پر زندہ درگور کرنا ہے۔'' [3] ان سب روایات سے عزل کی ممانعت ہی نکلتی ہے۔

مگر بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ ''ہم عزل کرتے تھے، حالانکہ قرآن اس وقت اترتا تھا۔'' [4] یعنی اگر ممنوع ہوتا، تو قرآن میں منع کا ذکر ہوتا۔ مگر صرف صحابی کا فہم ہے، ان کو حدیث نہیں ملی، حدیث کے مقابلہ میں صحابی کا فہم حجت نہیں ہوتا، یہ حدیث اہلِ قرآن کی رائے کے مطابق ہے۔ اہلحدیث کی رائے کے مطابق نہیں۔ [5]

---

1. صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة المصطلق ، رقم الحديث(٣٩٠٧)، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب حكم العزل ،رقم الحديث(١٤٣٨)
2. فتح الباري: ٣٠٧/٩
3. صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب جواز الغيلة، رقم الحديث (١٤٤٢)
4. صحيح البخاري: كتاب النكاح ،باب العزل، رقم الحديث (٤٩١١)، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب حكم العزل، رقم الحديث (١٤٤٠)
5. مختلف احادیث سے عزل کی کراہیت کا پہلو ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن احادیث میں جواز کا پہلو بھی موجود ہے، کسی حدیث سے تحریم ثابت نہیں ہوتی ،دیکھیں : سنن البيهقي: ٢٣١/٧ (١٤١٠٨) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ عہد نبوی میں چونکہ احکام نازل ہوتے ہیں، اس لیے اگر عزل ناجائز ہوتا، تو ضرور اللہ تعالیٰ اس کے متعلق وحی نازل کرتے ، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ''اقرار'' سے تھا، پھر صحابہ اگر کسی کام کو عہد نبوی کی طرف منسوب کرے، تو راجح موقف یہی ہے ←

④ متعہ کی اجازت صرف فتح مکہ میں تین دن حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔ بعد میں اگر کسی نے ایسا کیا ہے، تو حدیث نہ پہنچنے کی بناء پر کیا ہے۔ کسی شخص کے کرنے سے کوئی کام جائز نہیں ہو جاتا۔ خواہ وہ شخص کوئی صحابی ہی ہو۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک بعض لوگوں کا متعہ کرنا، متعہ کے جواز کی دلیل نہیں، بلکہ اس بناء پر ہے کہ ان کو کوئی خبر نہیں پہنچی کہ متعہ قیامت تک حرام ہو چکا ہے۔ اور متعہ حقیقت میں نکاح مؤقت ہے۔ اس میں سوائے دوام کے نکاح کی تمام شرائط کا پایا جانا ضروری تھا۔

← کہ وہ ''مرفوع'' کے حکم میں ہے اور قابل حجت ہے۔ (الكفاية:٤٢٣، مقدمة ابن الصلاح:٢٨، الشذا الفياح:١/١٤١، فتح المغيث:١/١١٩، تدريب الراوي:١/١٨٦، توضيح الأفكار:١/٢٧٣) حضرت جابر کی حدیث میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ عہد نبوی میں یہ کام کرتے تھے۔ مزید برآں صحیح مسلم کی روایت میں موجود ہے کہ حضرت جابر کہتے ہیں: ہمارے عزل کرنے کی خبر جب نبی اکرم ﷺ کو معلوم ہوئی، تو آپ ﷺ نے ہمیں منع نہیں کیا۔ (صحيح مسلم: كتاب النكاح،، باب حكم العزل (١٤٤٠) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: فتح الباري:٩/٣٠٦، عمدة القاري: ٢٠/١٩٤، المغني لابن قدامة:٨/١٣٣، الروضة الندية:٢/٣٦)

نجات کی حقیقت

نجات دراصل اس ثمرہ کا نام ہے، جو قرآن وسنت پر عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قیامت کے دن دائمی عذاب سے بچنا اور جنت میں داخل ہونا، یا بالکل عذاب سے بچ جانا اور پہلی دفعہ جنت میں داخل ہونا بھی نجات کی حقیقت ہے۔ دراصل یہ عذاب وثواب اس اثر کے تابع ہے، جو ایمان وعمل صالح سے انسان کے دل پر طاری ہوتا ہے اور روح کو رنگین کرتا ہے۔ اگر برا رنگ چڑھے، تو عذاب، اگر اچھا ہو، تو ثواب حاصل ہوتا ہے۔

نجات کی اقسام

پس اس نجات کے دو حصے ہیں:

ایک کامل نجات، جو پہلی دفعہ جنت میں داخل ہونے اور عذاب سے بالکلیہ رہائی سے عبارت ہے۔

دوسری قسم نجات کی یہ ہے کہ ہمیشہ کے عذاب سے بچ کر آخر جنت میں داخل ہوجائے۔ پہلی نجات کے لیے یہ شرط ہے کہ ایمان اور عمل صالح دونوں پورے ہوں۔ دوسری نجات کے لیے یہ ضروری ہے کہ پیغمبر کو شریعت لانے میں سچا سمجھے، مگر عمل میں پورا ہونا ضروری نہیں، ہاں یہ ضروری ہے کہ آنحضرت ﷺ کی متابعت کا پختہ ارادہ رکھے اور آپ کی متابعت کو عار نہ سمجھے۔

اقسام نجات کے دلائل

نجات کی چونکہ دو قسمیں ہیں، کتاب و سنت میں بھی دونوں قسموں کے دلائل پائے جاتے ہیں۔ بعض سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایمان ہر لحاظ سے مکمل ہونا چاہیے اور بعض سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عملی کمی سے بھی ایمان قابل قبول ہے، سورۂ فاطر میں ہے:

① ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا مِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَ مِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَّ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيْرُ جَنّٰتُ عَدْنٍ يَّدْخُلُوْنَهَا ﴾ ❶

''پھر ہم نے کتاب کا ان لوگوں کو وارث بنایا، جن کو ہم نے اپنے بندوں سے چن لیا، ان میں سے بعض اپنی جان پر ظلم کرنے والے ہیں، بعض درمیانی چال چلنے والے ہیں اور بعض بھلائیوں میں آگے بڑھنے والے ہیں، عدن کے باغوں میں داخل ہوں گے۔''

دوسری جگہ فرمایا:

② ﴿ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ...... ﴾ ❷

''اللہ شرک کو معاف نہیں کرتا، جو اس کے علاوہ (گناہ) ہو، وہ جسے چاہے معاف کر دیتا ہے۔''......اس آیت میں بڑی امید دلائی گئی ہے۔

ایک جگہ فرمایا:

---

❶ الفاطر: ۳۲

❷ النساء: ۴۸

③ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا ...... ﴾ ❶

''جو یہ کہے کہ میرا رب اللہ ہے، پھر اس پر جم جائے، ان پر جنت کی خوشخبری لے کر فرشتے اترتے ہیں۔''

④ اور ''سورۂ مومنون'' میں ایک جگہ ایمان لانے، نماز میں خشوع کرنے، زکوۃ ادا کرنے، بے حیائی سے بچنے، اوقات اور عہد کی پابندی کرنے اور نماز کی محافظت پر جنت کا وعدہ ہے۔ ❷

بعض جگہ صرف تزکیہ نفس پر کامیابی کا وعدہ ہے (سورہ شمس) ❸

یہی حال احادیث کا ہے۔ بعض جگہ ایمان وعمل کے مکمل ہونے پر نجات کا وعدہ ہے اور بعض جگہ صرف توحید و رسالت کے صحیح اقرار پر جنت کا وعدہ ہے۔ اور بعض جگہ مومن کے لیے بعض اعمال کو ذریعہ نجات قرار دیا گیا ہے، کیونکہ نجات کی دو قسمیں ہیں، ایک کامل نجات اور دوسری ہمیشگی کے عذاب سے نجات، دوسری قسم کی بہت سی قسمیں ہیں، کوئی پہلے رہائی حاصل کرے گا اور کوئی بعد میں۔ اس واسطے اس رہائی کے اسباب میں مختلف اعمال کا ذکر آیا ہے۔

تمام اسباب ایک ہی جگہ مذکورہ نہیں ہوتے

یہاں ایک بات اور سمجھ لینی چاہیے کہ جب ایک شے کے مختلف اسباب ہوں ،تو عرف میں کبھی ایک سبب کی طرف بھی نتیجہ کی نسبت کر دیتے ہیں۔ مثلاً طالب علم کی کامیابی کے لیے مندرجہ ذیل امور کی ضرورت ہے:

---

❶ فصلت: ۳۰

❷ المومنون: ۱۔۱۲

❸ الشمس: ۹

1...... ذہین ہونا۔ 2...... کوشش ومحنت کرنا۔
3...... کچھ سرمایہ کا ہونا۔ 4...... استاد کی مہربانی۔
5...... کچھ مدت کا گزرنا وغیرہ وغیرہ۔

گو تحصیل علم کے لیے ان تمام چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، تاہم سوال کے وقت ان سب کا ذکر ضروری نہیں ہوتا، نہ علم کی تحصیل کے اسباب میں ان سب کا استیعاب ضروری ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ علم پڑھنے کے لیے ذہن کی ضرورت ہے، ذہین آدمی بہت جلد علم حاصل کر لیتا ہے، تو یہ صحیح ہے۔ اگرچہ ذہن کے ساتھ اور چیزوں کی بھی ضرورت ہے، مگر اس کلام پر کوئی قابل ذکر اعتراض نہیں پڑتا۔ یہی حال باقی اسباب کا بھی ہے۔

اس بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ علم کا شوق رکھنے والا آدمی علم حاصل کر لیتا ہے، اگرچہ صرف شوق کافی نہیں، مگر کلام کی صحت پر کوئی اعتراض نہیں۔ اسی طرح یہ بات بھی درست ہے کہ محنتی آدمی علم حاصل کر لیتا ہے یا جس پر استاد مہربان ہو، وہ علم حاصل کر لیتا ہے، اگرچہ صرف یہ دونوں باتیں علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں، تاہم صحتِ کلام پر یہاں بھی کوئی زد نہیں پڑتی۔

اسی طرح شرعیات میں جو مختلف احادیث میں نجات کے مختلف اسباب بیان کیے گئے ہیں۔ ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ یہ چیزیں منجملہ اسباب کے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ نجات کے لیے صرف ایک چیز کافی ہے۔ پس حدیث میں بعض اعمال کا ذکر ہے اور ان پر جنت کے داخلہ کے ذکر کا یہ مطلب نہیں کہ باقی امور کی ضرورت نہیں، بلکہ ہر جگہ یہ قید ملحوظ ہوتی ہے کہ اگر مانع نہ ہو، تو جنت میں داخل ہوگا۔ یہ اسی طرح ہے، جیسے کوئی کہے کہ بنفشہ ملیّن ہے، تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس کا خاصہ تلیین ہے۔ اگر کوئی شخص بنفشہ کھا کر کوئی دوسری چیز بھی کھا لے، جو قابض ہو اور بنفشہ

کا اثر ظاہر نہ ہو، تو یہ صورت بنفشہ کے ملیّن ہونے کے منافی نہیں ہوگی، کیونکہ بنفشہ کے ملیّن ہونے کا یہ مطلب ہے کہ بنفشہ کا خاصہ تلیین ہے، اگر مانع نہ ہو۔ یہی حال احادیث میں بیان کردہ اعمال کا ہے، جن کی فہرست درج ذیل ہے:

وضوء سے گناہ معاف ہونا

① ''وضو کرنے سے گناہ معاف ہوتے ہیں۔''[1] (مقام حدیث:۲/۹۷)

یعنی انسان گناہ سے پاک ہوجاتا ہے، مگر اس حدیث میں گناہ سے مراد صغیرہ ہیں، کبیرہ نہیں، بلکہ کبیرہ گناہ کرنے سے صغیرے بھی معاف نہیں ہوتے۔ مسلم میں اس کی تصریح ہے ''مالم يؤت كبيرة''[2] (مسلم)

صغیرہ گناہ کب معاف ہوتے ہیں؟

وضو، نماز اسی وقت گناہ کا کفارہ بنتے ہیں، جب کبیرہ گناہ نہ کرے۔ بلکہ جن اعمال کے متعلق یہ وارد ہے کہ ان سے گناہ دور ہوتے ہیں، ان سے صغیرہ مراد ہیں، کبیرہ مراد نہیں۔[3] یہ مسئلہ قرآن مجید کے عین مطابق ہے:

﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ...... ﴾[4]

''یعنی نیکیاں برائیوں کو لے جاتی ہیں۔''

دوسری آیت میں ہے:

---

[1] صحیح مسلم: كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء، و باب فضل الوضوء والصلاة عقبه(۲۴۴، ۲۲۹)

[2] صحیح مسلم: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه، رقم الحديث(۲۲۸)

[3] دیکھیں: صحیح مسلم: كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر، رقم الحديث (۲۳۳)

[4] هود: ۱۱۴

﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاتِكُمْ......﴾ [1]

''اگر تم ان کبائر سے پرہیز کرو گے، جن سے تم روکے جاتے ہو، تو باقی گناہ تمہارے ہم معاف کر دیں گے۔''

بلکہ قرآن مجید میں گناہوں کا کفارہ صدقہ وغیرہ بتایا ہے۔ غلطی سے قتل کر دے، تو غلام کو آزاد کر دے یا دو ماہ کے روزے رکھے۔ [2] اگر قسم توڑے تو غلام آزاد کرے یا دس آدمیوں کو کھانا کھلائے یا دس آدمیوں کو کپڑے پہنائے اگر نہ ہو سکے، تو روزے رکھے۔ [3] اگر اپنی بیوی کو کہے کہ تیری پیٹھ میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے، تو اس پر غلام آزاد کرنا ہے، اگر نہ کر سکے تو ساٹھ (٦٠) روزے رکھے۔ یہ بھی نہ کر سکے، تو ساٹھ آدمیوں کو کھانا کھلانا ہے۔ [4] اور صدقہ کے متعلق مطلقاً آیا ہے ﴿وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [5] ''اگر صدقہ کرو گے تو تمہارے گناہوں سے معافی ہوگی۔''

مصافحہ سے گناہوں کی معافی

(۴) مصافحہ کرنے سے بھی گناہ معاف ہوتے ہیں۔ [6] (مقام حدیث:۲/۹۷)

اس جگہ بھی وہی قید ہے، جس کا ذکر پہلی حدیث میں ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

---

[1] النساء: ٣١

[2] النساء: ٩٢

[3] المائدة: ٨٩

[4] المجادلة: ٤

[5] البقرة: ٢٧١

[6] سنن أبي داود: كتاب الأدب ، باب في المصافحة، رقم الحديث (٥٢١٢)، سنن الترمذي: كتاب الاستئذان ، باب ما جاء في المصافحة، رقم الحديث(٢٧٢٧)، سنن ابن ماجه: كتاب الأدب،باب المصافحة، رقم الحديث(٣٧٠٣)، امام ترمذی نے اس حدیث کو ''حسن'' کہا ہے۔

﴿ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً ...... ﴾ ❶
یعنی (گھر میں داخل ہوتے وقت بھی سلام کرو) یہ سلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے بابرکت اور پاکیزہ چیز ہے۔

تحیۃ الوضوء کا اجر

③ بلال رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو یہ وارد ہے کہ وہ جب وضو ٹوٹتا، تو وضو کرتے تھے اور پھر ضرور دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میں نے خواب میں تم کو جنت میں آگے آگے چلتے دیکھا۔ اس کی وجہ یہی عمل ہے۔'' ❷ (مقام حدیث:۹۸/۲)

اس حدیث کا یہی مطلب ہے کہ وضو اور نماز جنت کا سبب ہے، اگر مانع نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اتنا ہی کافی ہے۔ وضو اور غسل کے ذکر کے بعد قرآن نے کہا ہے کہ یہ احکام تنگی میں ڈالنے کے لیے نہیں: ﴿ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ ❸ ''لیکن ان سے تم کو پاک کرنا چاہتا ہے۔''
اور سورہ طٰہٰ میں ہے:
﴿ وَ ذٰلِكَ جَزٰٓؤُا مَنْ تَزَكّٰى ﴾ ❹
''یہ جنت اس کی جزا ہے، جو پاک ہوگیا''...... اب بتائیے، یہ مسئلہ تو قرآن

---

❶ النور: ٦١
❷ صحيح البخاري: أبواب التهجد، باب فضل الطهور بالليل والنهار، رقم الحديث (١٠٩٨)، صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل بلال رضي الله عنه، رقم الحديث (٢٤٥٨)، سنن الترمذي: كتاب المناقب، باب في مناقب عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، رقم الحديث (٣٦٨٩)
❸ المائدة: ٦
❹ طٰهٰ: ٧٦

نے بھی ذکر کر دیا، اب کیا تاویل کریں گے؟

اذان کا جواب دینا

④ حدیث میں ہے جو اذان کا جواب دے اور اذان کے کلمات کا مفہوم پورے طور پر سمجھ کر اس پر یقین کرتا ہو، وہ جنت میں جائے گا ❶ (مقام حدیث:۲/۹۸)یعنی اگر مانع نہ ہو۔

سورۂ رعد میں ہے:

﴿ لِلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنٰى ...... ﴾ ❷

''جو لوگ اللہ تعالیٰ کی دعوت پر لبیک کہتے ہیں۔یعنی اس کی پکار کو سنتے اور اس پر عمل کرتے ہیں. ... (اس میں اذان بھی داخل ہے)...... ان کے لیے نیکی یعنی جنت ہے۔''

تکبیر تحریمہ کے ساتھ نماز باجماعت کی فضیلت

⑤ جو شخص چالیس دن تک نماز باجماعت محض اللہ کے لیے پڑھے، پہلی تکبیر میں شامل ہو، وہ آگ اور نفاق سے بری ہو گیا۔ ❸

(ترمذی)،(مقام حدیث:۲/۹۹)

---

❶ سنن النسائي: كتاب الأذان، باب القول ما يقول المؤذن و ثواب ذالك، رقم الحديث (٦٧٤)، مسند أحمد:٢/٣٥٢(٨٦٠٩)، صحيح ابن حبان:٤/٥٥٣ (١٦٦٧)، المستدرك: ١/٣٢١(٧٣٥) اس حدیث کو امام ابن حبان، حاکم اور ذہبی رحمہ اللہ نے ''صحیح'' کہا ہے،اور علامہ البانی رحمہ اللہ نے اسے ''حسن'' قرار دیا ہے۔(الثمر المستطاب: ١/١٧٤)

❷ الرعد:١٨

❸ سنن الترمذي: أبواب الصلاة، باب في فضل التكبيرة الأولى، رقم الحديث (٢٤١)

اس حدیث کا مرفوع یا پھر ''صحیح'' ہونا درست نہیں، جیسا کہ ترمذی نے کہا (ترمذی: ۱/ ۳۳) اگر صحیح ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا، ایسا آدمی اب منافق نہیں اور آگ سے بری ہوگیا، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو۔ قرآن مجید میں ہے:

''منافق لوگ نماز میں سستی کرتے ہیں، اللہ کا ذکر کم کرتے ہیں۔'' ❶

جب ایک شخص چالیس دن تک تکبیر اولیٰ پائے گا، تو ضرور ہے کہ اس کا دل درست ہوگا، پس وہ منافق نہیں کہلا سکتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آیندہ کے لیے بھی یہ کافی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ ❷

''یقیناً وہ شخص کامیاب ہے، جو پاک ہوا اور اپنے رب کا نام لیا، پھر نماز پڑھی۔'' اب قران کو بھی جواب دیجیے!

دوسری جگہ فرمایا:

﴿ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُوْنَ﴾ ❸

''جن کا آخرت پر ایمان ہے، وہ قرآن پر بھی ایمان رکھتے ہیں، اور اپنی نماز کی حفاظت کرتے ہیں''...... اعمال میں سے زیادہ زور نماز ہی پر ہے۔

ایک جگہ قرآن مجید میں اس طرح ہے:

﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلٰوةَ

❶ النساء: ١٤٢

❷ الأعلى: ١٤-١٥

❸ الأنعام: ٩٢

وَ آتَى الزَّكٰوةَ وَ لَمْ يَخْشَ إِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰى أُولٰئِكَ أَنْ يَّكُوْنُوْا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ ﴾ [1]

''اللہ کی مسجدیں وہی آباد کرتے ہیں (یعنی ان میں آتے جاتے اور نمازیں پڑھتے ہیں) جو اللہ اور پچھلے دن پر ایمان رکھتے ہیں اور نماز کو قائم کرتے ہیں اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، صرف اللہ سے ڈرتے ہیں۔ قریب ہے کہ یہ ہدایت یافتہ گروہ میں داخل ہوں۔''

اس آیت میں مساجد کو آباد کرنے والوں (آبادی جو نماز ہی سے ہوتی ہے) کے متعلق یہ لکھا ہے کہ وہ لازمی طور پر ایماندار، نمازی، زکوٰۃ ادا کرنے والے اور صرف اللہ کا ڈر رکھنے والے اور ہدایت یافتہ ہوتے ہیں۔ اب قرآن کی بھی تاویل کرو!!

آمین کی فضیلت

⑥ آمین کہنے سے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ [2] (مقام حدیث:۲/۱۰۰)

اس جگہ پھر صغیرہ گناہ مراد ہیں، جیسا کہ مسلم کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ وضو اور نماز پڑھنے سے اسی وقت گناہ معاف ہو سکتے ہیں جب کبیرہ کا ارتکاب نہ کرے [3] اور آمین کہنے سے بھی صغیرہ ہی معاف ہوں گے۔ یہی حال اس حدیث کا ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ جب مقتدی ''ربنا لك الحمد'' کہے، تو اس کے گناہ

---

[1] التوبة:۱۸

[2] صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين، رقم الحديث (۷۴۷)، صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب التسميع والتحميد والتأمين، رقم الحديث (۴۱۰)

[3] صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء (۲۲۸)، و باب الصلوات الخمس......(۲۳۳)

معاف ہو جاتے ہیں۔[1] یعنی صغیرہ معاف ہوتے ہیں، وہ بھی مشروط ہیں کہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کرتا ہو۔ اس میں تمام فرائض کا ادا کرنا آ جاتا ہے، کیونکہ فریضہ کا ترک کرنا بالاتفاق کبیرہ ہے۔ پس ان حدیثوں سے یہ سمجھنا کہ ان سے گناہ پر دلیری پیدا ہوتی ہے، جہالت ہے۔

سننِ رواتب کی فضیلت

⑦ ایک روایت میں ہے کہ جو شخص دن رات میں بارہ رکعت پر ہمیشگی کرے، اس کے لیے جنت میں گھر بنتا ہے[2] (مسلم) (مقام حدیث:۲/۱۰۰)

یعنی یہ عمل جنت میں گھر بننے کا سبب ہے، اگر مانع نہ ہو۔

جمعہ کی فضیلت

⑧ اسی طرح جو جمعہ کے متعلق وارد ہوا ہے کہ دس دن کے گناہ کا کفارہ ہے،[3] (مقام حدیث:۲/۱۰۱) اس سے مراد صغیرہ گناہ ہیں، نہ کبیرہ...... ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ......﴾[4]

''نیکیاں گناہوں کو لے جاتی ہیں۔''

---

[1] صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة، باب فضل اللهم ربنا و لك الحمد، رقم الحديث (٧٦٣)، صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب التسميع والتحميد والتأمين، رقم الحديث(٤٠٩)

[2] صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب فضل السنن الراتبة، رقم الحديث (٧٢٨) و لفظه: ''من صلى اثنتى عشرة ركعة في يوم و ليلة بني له بهن بيت في الجنة''

[3] صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب فضل من استمع و أنصت في الخطبة، رقم الحديث (٨٥٧)

[4] هود: ١١٥

ذکر کی فضیلت

⑨ جو شخص صبح ومغرب کی نماز کے بعد سات مرتبہ "اللهم أجرني من النار" (یا اللہ مجھے آگ سے بچا) کہے، وہ جنت میں جائے گا۔[1] (مقام حدیث:۲/۱۰۱)

اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ اگر مانع نہ ہو۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2]

مجھے پکارو، میں تمہاری بات پوری کروں گا۔

﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[3]

''میں دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں۔''

یعنی اگر مانع نہ ہو اور یہی مطلب ہے اس حدیث کا!

آیۃ الکرسی کی فضیلت

⑩ اسی طرح جس حدیث میں یہ وارد ہے کہ ہر نماز کے بعد آیۃ الکرسی پڑھے، وہ جنت میں جائے گا۔[4]

---

❶ سنن أبي داود: كتاب الأدب باب ما يقول إذا أصبح، رقم الحديث(٥٠٧٩)، مسند أحمد:٢٣٤/٤ (١٨٠٨٣)، صحيح ابن حبان:٣٦٦/٥، (٢٠٢٢)، سنن النسائي الكبرى:٢٣/٦، (٩٩٣٩)، المعجم الكبير:٤٣٣/١٩ (١٠٥١)اس کی سند میں ''حارث بن مسلم یا مسلم بن حارث'' کو امام ابو حاتم اور امام دارقطنی نے "مجھول" کہا ہے۔(سوالات البرقاني:٦٥، (٤٩٠) فيض القدير:٣٩٣/١

❷ المؤمن: ٦٠

❸ البقرة:١٨٦

❹ السنن الكبرى للنسائي: ٣٠/٦ (٩٩٢٨)، عمل اليوم والليلة:١٨٢ (١٠٠)، المعجم الكبير: ١١٤/٨ (٧٥٣٢)، المعجم الأوسط:٩٢/٨(٨٠٦٨)، مسند الشاميين: ٩/٢ (٨٢٤)، مسند الروياني: ٣١١/٢ (١٢٦٨)، الترغيب والترهيب:٢٩٩/٢ (٢٤٦٨)، تذكرة الموضوعات: (ص:٧٩)اس حدیث کو امام ابن حبان، ابو الحسن المقدسی، منذری اور طاہر پٹنی نے "صحیح" کہا ہے۔امام ہیثمی نے اسے "جید" قرار دیا ہے۔(مجمع الزوائد: ١٢٨/١٠(١٦٩٢٣)

اگر مانع نہ ہو، اور اس کے گناہ معاف ہوں گے، یعنی صغیرے، اگر کبیرے کا ارتکاب نہ کرے۔

سورۂ نساء میں ہے: اگر کبیرے نہ کرو گے، تو صغیرے معاف کر دیئے جائیں گے۔ ❶

نماز کے بعد ذکر

⑪ ہر نماز کے بعد سبحان اللہ ۳۳ بار، الحمدللہ ۳۳ بار، اللہ اکبر ۳۴ بار پڑھنے سے گناہ معاف ہوتے ہیں۔ ❷ (مقام حدیث: ۱۰۲/۲) یعنی صغیرے!

سورۂ اخلاص کی فضیلت

⑫ (۲۰۰) بار سورۂ اخلاص پڑھنے سے پچاس سال کے گناہ معاف ہوتے ہیں۔

(ترمذی) (مقام حدیث: ۲/ ۱۰۲)

یہ حدیث ''صحیح'' نہیں، کیونکہ اس کی سند میں ''حاتم بن میمون'' ہے: قال ابن حبان: ''لا یجوز الاحتجاج به'' کہ اس کے ساتھ سند پکڑنی جائز نہیں (میزان) اور یہ حدیث صرف اسی سے مروی ہے، جیسا کہ ذہبی نے حوالہ دیا ہے۔ امام ترمذی اس حدیث کو معرفت کے لیے لائے ہیں، نہ احتجاج کے لیے۔ اسی طرح وہ حدیث ہے، جس میں یہ ذکر ہے ''جو سو دفعہ سورۂ اخلاص سوتے وقت پڑھے، قیامت کے دن اس کو حکم ہوگا، دائیں طرف جنت میں چلے جاؤ۔'' اس کی سند اور پہلی حدیث کی سند ایک ہی ہے۔ امام ترمذی نے اس سند کے متعلق کہا ہے کہ ''غریب'' ہے، یعنی

---

❶ النسآء: ۳۱

❷ صحیح مسلم: کتاب المساجد، باب استحباب الذکر بعد الصلاۃ، رقم الحدیث (۵۹۷)، اس حدیث میں ہے کہ (۳۳) تینتیس بار تسبیح، (۳۳) بار تحمید، (۳۳) بار تکبیر اور ایک مرتبہ '' لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمدوهو على كل شى قدير'' پڑھے، تو اس کے گناہ اگرچہ سمندر کی جھاگ کے برابر بھی ہو، تو معاف کر دیے جاتے ہیں۔

اس کی یہی ایک سند ہے اور سند میں ''حاتم بن میمون'' کے متعلق بیان ہو چکا ہے کہ اس کی حدیث قابل سند نہیں ہوتی۔ ❶

---

❶ سنن الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب في سورة الإخلاص، رقم الحديث (٢٨٩٨)، اس کی سند میں "حاتم بن ميمون" ہے۔ امام ابن عدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "يروي عن ثابت البناني أحاديث لا يرويها غيره" اور مذکورہ بالا حدیث اسی سند سے ہے، امام ابن حبان فرماتے ہیں: "منكر الحديث على قلته، روى عن ثابت البناني ما لا يشبه حديثه، لا يجوز الاحتجاج به بحال......" اس کے بعد سورۂ اخلاص کی فضیلت والی حدیث بطور نمونہ ذکر کی ہے، حافظ ابن حجر نے "ضعيف" اور ذہبی رحمہ اللہ "له مناكير" کہا ہے۔ (الكامل في الضعفاء: ٤٣٩/٢ (٥٥١)، المجروحين: ٢٧١/١، (٢٨٣)، ميزان الاعتدال: ١٦٣/٢، المغني في الضعفاء: ١٤٠ (١٢١٦)، تقريب التهذيب: ١٤٤ (٩٩٩) اس حدیث کو بعض اہل علم نے "حاتم بن ميمون" کی وجہ سے ''موضوع'' قرار دیا ہے، اس راوی کے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں" روى منكرا كانوا يتقون مثل هؤلاء المشايخ" اور امام ابن عدی نے کہا ہے "يروى أحاديث لا يروي بها غيره" اس راوی کے متعلق ایسی کوئی شدید جرح نہیں ہے، جس کی بناء پر اس حدیث کو ''موضوع'' قرار دیا جا سکے، امام ابن حبان نے اس راوی پر شدید جرح کی ہے، لیکن امام ابن حبان کا جہاں مجاہیل کی توثیق میں ''تساہل'' معروف ہے، وہاں بسا اوقات جرح میں وہ" متشدد و متعنت" بھی ہیں۔ اسی تعنت کی بناء پر حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:" وأما ابن حبان فإنه خساف قصاب" (ميزان الاعتدال: ٢١٦/٢) مزید دیکھیں: ٢٧٤/١، ٣٥٠/٣، ضوابط الجرح والتعديل: ٧٢) لہٰذا اس حدیث کو ''موضوع'' قرار دینا محل نظر ہے، اسی لیے جب امام ابن جوزی نے اس حدیث کو "موضوع" کہا، تو امام سیوطی نے ان کا تعاقب کیا۔ امام دارمی نے اس حدیث کا ایک شاہد ذکر کیا ہے:

"قال حدثنا نصر بن علي عن نوح بن قيس عن محمد الوطاء عن أم كثير الأنصارية عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قرأ قل هو الله أحد خمسين مرة غفر الله له ذنوب خمسين سنة" (٥٥٣/٢ (٢٤٣٨) رواة کا ترجمہ: (١) نصر بن علي الجهضمي الصغير "حسن الحديث" ہے۔ (تهذيب الكمال: ٣٥٥/٢٩ (٦٤٠٦) ......(٢) نوح بن قيس الحداني الطاحي "ثقه" ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔......(٣) محمد الوطاء ☚

حج سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں؟

"مع أن كون الحج يكفر الكبائر خلاف الإجماع، كما صرح به التور بشتي والقاضي عياض والنووي وغيرهم من الأكابر أنه لا يكفر الكبائر إلا التوبة"❶ (موضوعات كبير ملا علی قاری:۸۵)

''حج کے متعلق یہ کہنا کہ وہ کبائر کے لیے بھی کفارہ ہے، اجماع کے خلاف ہے، جیسا کہ تورپشتی اور قاضی عیاض اور نووی وغیرہ بڑے بڑے علماء نے تصریح کی ہے کہ کبائر صرف توبہ سے ہی دور ہوتے ہیں۔''

بس اس قسم کی تمام روایات اگر صحیح ہوں، تو یہی معنی لینا چاہیے کہ ان سے صغیرہ معاف ہوتے ہیں۔

صبح وشام کے اذکار

⑬ جو شخص سو بار صبح کے وقت تسبیح پڑھے اور سو بار شام کے وقت اس کو سو حج کا

← کا ترجمہ کہیں نہیں مل سکا۔......(٤) أم كثير الأنصارية، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کو "صحابیات" میں شمار کیا ہے اور "تاریخ واسط" میں بحشل نے ذکر کیا ہے کہ وہ حضرت انس سے روایت کرتی ہیں۔(الإصابة:۲۸۳/۸ (۱۲۲۱٦)، تاريخ واسط: ۷۰، من روى من النساء عن أنس بن مالك) لہٰذا محمد الوطاء کی جہالت کی وجہ سے یہ حدیث ''ضعیف'' ہے، مذکور الصدر حدیث "ثابت البناني "سے دیگر اسانید کے ساتھ بھی مروی ہے۔ لیکن وہ بھی ''ضعیف'' ہیں۔دیکھیں: شعب الإيمان:۵۰٦/۲ (۲۰٤۲، ۲۰٤٦) اور حضرت انس سے بھی ایک دوسری سند ہے(شعب الإيمان:۵۰۸/۲ (۲۰۵۰) ان اسانید میں شدید ''ضعف'' پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ حدیث کسی طور بھی قابل احتجاج و قابل عمل نہیں ہے۔ دیکھیں:الكامل في الضعفاء:۵۸/۳ (٦۱۰)، العلل المتناهية:۱۱۳/۱ (۱۵۲)، فيض القدير: ۲۰۳/٦ (۸۹۵۱)، السلسلة الضعيفة:٤۷۱/۱ (۳۰۰)

❶ الموضوعات للقاري:۳۳۵(۵۰۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں:کشف الخفا: ۱۵۲۲/۲، عمدة القاري: ۲۳٤/۱، تحفة الأحوذي:۱۲۱/۵

ثواب ملے گا اور جو "الحمدلله"سوسو بار صبح و شام کہے گا، اس کو في سبیل اللہ سو گھوڑے دینے کا ثواب ملے گا۔ جو "لا إله إلا الله"سوسو بار صبح و شام کہے گا اس کو ولد اسماعیل سے سو غلام آزاد کرنے کا ثواب ملے گا، جو "ألله أکبر" صبح و شام کہے گا، اس کے برابر کوئی نہیں ہوگا، مگر جو یہ عمل کرے یا اس سے زیادہ! (ترمذی) (مقام حدیث:۱۰۲/۲)

اس کی سند میں ''ضحاک بن حمزۃ'' ہے۔ میزان میں ہے: نسائی نے کہا ہے "لیس بثقة" یہ ثقہ نہیں۔ امام بخاری نے لکھا "منکر الحدیث" ہے، "مجهول" ہے۔ اس حدیث کو "حسن" کہنا صحیح نہیں۔ (میزان:۱/۴۷۰) تقریب میں لکھا ہے: ''ضعیف'' ہے۔ [1]

---

[1] سنن الترمذي: کتاب الدعوات، باب فضل التسبيح والتكبير والتهليل والتحميد، رقم الحديث (۳٤۷۱۰)، اس حدیث کی سند میں "الضحاك بن حمرة"۔ بالراء المهملة۔ ہے، اس کو امام بخاری نے "منکر الحدیث، مجهول" ابن معین نے "لیس بشي،"نسائی نے "لیس بثقة" دارقطنی نے "لیس بالقوي" جوزجانی نے "غیر محمود في الحدیث" ذہبی نے "قال غیر واحد لیس بثقة" اور حافظ ابن حجر نے "ضعیف" کہا ہے۔(تاریخ ابن معین، روایة الدوری: ٤/۳۷۹ (٤۸۷۷)، الضعفاء والمتروکون للنسائي: ۵۹ (۳۱۲)، میزان الاعتدال: ۳/٤٤۲، المغني في الضعفاء: ۳۱۱ (۲۹۰٦)، الکاشف: ۱/۵۰۷ (۲٤۲۷)، تهذیب الکمال: ۱۳/۳۵۹ (۲۹۱٦)، تقریب التهذیب: ۲۷۹ (۲۹٦٦) امام ترمذی، نے اسے ''حسن'' قرار دیا ہے، اس کے متعلق حافظ ذہبی لکھتے ہیں: "فلم یصنع شیئاً" (میزان: ۳/٤٤۳) حافظ علائی نے بھی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد ''الضحاك'' کی تضعیف نقل کی ہے۔(جزء في الباقیات الصالحات: ۳۷) امام نسائی نے مذکورہ بالا أذکار کی فضیلت میں ایسے ہی اجر وثواب کی حامل ایک حدیث ذکر کی ہے، لیکن اس میں صبح و شام کی تقیید نہیں ہے۔(عمل الیوم واللیلة: ٤۸٦ (۸٤٤) مزید برآں اس کی سند میں "ابو صالح باذام" ضعیف ہے۔(الضعفاء والمتروکون للنسائي: ۲۳ (۷۲)، المجروحین لابن حبان: ۱/۱۸۵ (۱۲٦، الجرح والتعدیل: ۲/٤۳۱، (۱۷۱٦، الکامل في الضعفاء: ۲/٦۸ (۳۰۰)، الضعفاء للعقیلي: ۱/۱٦۵ (۲۰۷).

ثواب کے مختلف اثرات

پھر ثواب کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ ایک کام کا اثر معاشرت، سیاست، اخلاق وغیرہ پر مختلف پڑتا ہے۔ مثلاً نماز کا اثر اخلاق اور دل کی صفائی پر تو اچھا پڑتا ہے، مگر سیاست اور معاشرت پر کمزور ہوتا ہے۔ اس طرح عدل کرنے کا اثر معاشرت و اخلاق پر اچھا پڑتا ہے، مگر دل کی صفائی پر کم ہوتا ہے۔ گناہوں سے پرہیز کا اثر دل کو گندگی سے محفوظ رکھتا ہے اور نیکی دل کو روشن کرتی ہے۔ روزے سے صبر کی عادت پڑتی ہے۔ خرچ کرنے سے بخل کی عادت سے رہائی ہوتی ہے۔ ملنے جلنے، سلام و کلام اور تحفے تحائف سے الفت بڑھتی ہے۔ بعض چیزوں کا اثر ایک شعبہ میں زیادہ ہوتا ہے اور دوسرے شعبہ میں کم، پس حج کا اثر اظہار شعائر اسلام میں زیادہ ہوتا ہے، مگر دل کی صفائی میں کم۔ اسی طرح جہاد اور جہاد میں مالی امداد سے إعلاء كلمة الله میں اچھا اثر پڑتا ہے، مگر انابت الی اللہ میں کم پڑتا ہے۔ اسی طرح غلام آزاد کرنے کا اثر معاشرت میں اچھا ہوتا ہے، مگر توجہ الی اللہ میں کم۔ بلاشبہ اثر ان اعمال کا اپنی اپنی جگہ زیادہ ہے۔ ذکر اللہ کے ثواب کو جو ان چیزوں کے ثواب سے تشبیہ دی گئی ہے، اس جگہ ان چیزوں کے ثواب سے وہ ثواب مراد ہے، جو ذکر اللہ کے مخصوص اثر (توجه إلى الله و إنابت إلى تنوير قلب) کی شکل میں ہوتا ہے، نہ وہ ثواب جو ان کے مخصوص اثر سے ملتا ہے۔

" الأفضلية تختلف بالاعتبار ولا أفضل من الذكر باعتبار تطلع النفس الى الجبروت......" (حجة الله البالغة:٢/٥٣)

افضلیت مختلف اعتبارات سے مختلف ہوجاتی ہے...... عالم جبروت (صفات اور تجلیات الٰہیہ) کی اطلاع کے لیے ذکر اللہ سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔

شہادت کی فضیلت

جو شخص "اعلاء كلمة الله" کے لیے لڑے اور مارا جائے، وہ شہید ہے۔ ❶

حدیث میں ہے:

" لا مثل القتل في سبيل الله" ❷

'' اللہ کی راہ میں قتل ہو جانے کے برابر کوئی موت نہیں۔''

شہداء کی اقسام

مگر بعض بعض موتوں کو قتل في سبیل اللہ سے تشبیہ دے کر ان کے ساتھ مرنے والوں کو شہید کہا گیا ہے۔ مگر ان حدیثوں کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حقیقت میں شہید في سبیل اللہ ہے، کیونکہ قتیل في سبیل اللہ کے علاوہ جن لوگوں کو شہید کہا گیا ہے، ان کے احکام مبتدیوں کے سے ہیں، یعنی شہید کو غسل نہیں دیا جاتا۔ مگر ان کو غسل دیا جاتا ہے۔ اسی طرح شہید کے جنازہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، مگر ان کے جنازہ میں اختلاف نہیں۔ سب ائمہ متفق ہیں کہ ان کا جنازہ پڑھا جائے، اخروی احکام میں بھی صرف ان کو بعض امور میں تشبیہ دی گئی ہے، نہ ہر وجہ سے وہ شہیدوں کے ہم پلہ ہیں۔ مندرجہ ذیل روایات میں جو شہید کا لفظ شہید في سبیل اللہ کے سوا استعمال ہوا ہے، ان کا مطلب یہی ہے۔

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ، رقم الحديث(٢٦٥٥) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا رقم الحديث(١٩٠٤) اس حدیث کے الفاظ ہیں:"من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"

❷ الموطا: كتاب الجهاد، باب الشهداء في سبيل الله، رقم الحديث(٩٨٨) اس حدیث کو ''یحییٰ بن سعید'' نے ''مرسل'' روایت کیا ہے، اور مرسل حدیث قابل حجت وعمل نہیں ہے، حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: مجھے اس حدیث کی سند معلوم نہیں۔ (الاستذکار: ٥/١١٢، التمهيد: ٢٢/٤٤٧)

پھر ان تمام مقامات میں یہ قید معتبر ہے کہ اگر مانع نہ ہو، تو اس وقت یہ شہید ہے۔ پھر شہید اور مقتول في سبیل اللہ میں فرق ہے۔ پہلا لفظ عام ہے اور دوسرا لفظ خاص ہے۔ ایک معنی سے قرآن نے ساری امت مسلمہ کو شہید قرار دیا ہے:

﴿ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَ رُسُلِهٖ اُوْلٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيْقُوْنَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُوْرُهُمْ ...... ﴾ [1]

جو اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتے ہیں، یہی لوگ صدیق اور شہید ہیں، اپنے رب کے ہاں ان کے لیے اجر اور نور ہے"

اگر حدیث نے بھی شہید کہہ دیا، تو اس میں کیا اضافہ ہوا......؟

بلکہ قرآن مجید نے تو تمام فرمانبرداروں کو، نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین کے ساتھ ملا دیا ہے (سورۂ نساء) [2] اس میں یہاں تشبیہ گناہوں کے کفارہ بننے اور قابل رحم ہونے میں ہے۔

صبر کی فضیلت

" المصيبة الشديدة التي ليست بصنعة العبد تعمل عمل الشهادة في تكفير الذنوب و كونه مرحوما " (حجة الله البالغة:٢/٢٥)

"سخت مصیبت جس میں بندے کا اختیار نہ ہو، گناہوں کے کفارہ بننے اور قابل رحم ہونے میں شہادت کا کام دیتی ہے۔"

قرآن مجید میں ہے:

صابروں کو خوش خبری دو، جب ان کو کوئی مصیبت پہنچتی ہے، تو کہتے ہیں (إِنَّا لِلّٰهِ

---

[1] الحدید: ١٩

[2] النساء: ٦٩

وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ) (ہم اللہ کے لیے ہیں اور اسی کی طرف جانے والے ہیں) ایسے لوگوں کے لیے ان کے رب کی طرف سے بخششیں ہیں اور رحمت۔'' ❶

﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ ❷

''تم کو جو مصیبت پہنچے، تمہارے کیے کا بدلہ ہے اور بہت سے گناہ اللہ معاف کر دیتا ہے۔''

ان آیتوں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصیبت بھی کفارے کا کام کرتی ہے اور نیت سے بھی ثواب ملتا ہے:

﴿وَ مَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ ❸

''جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے، پھر مر جائے، تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ثابت ہو گیا، اللہ بخشنے والا ہے مہربان۔''

اب وہ حدیث سنیے، جن میں بعض موتوں کو شہادت سے تعبیر کیا گیا ہے:

شہداء کی اقسام اور فضیلت

① جو اللہ کی راہ میں مارا جائے، وہ شہید ہے۔ جو جہاد میں مر گیا، وہ بھی شہید ہے۔ جو طاعون سے مر گیا وہ بھی شہید ہے۔ جو اسہال سے مر گیا، وہ شہید اور جو ڈوب کر مر گیا وہ بھی شہید ہے، جو آگ میں جل کر مر گیا، وہ بھی شہید، جو ذات الجنب کے ساتھ مر گیا، وہ شہید اور جو عورت وضع حمل سے مر جائے، وہ

---

❶ البقرۃ: ۱۵۵۔۱۵۷

❷ الشوریٰ: ۳۰

❸ النساء: ۱۰۰

بھی شہید ہے۔[1] (ابوداود۔ نسائی) (مقام حدیث: ۲/ ۱۰۴)

شہید کے خصائل

② شہید کے لیے اللہ کے ہاں چھ خصلتیں ہیں۔ جب اس کا خون گرتا ہے، اسی وقت اس کو معافی مل جاتی ہے اور جنت میں جو اس کا مکان ہے، وہ اس کو دکھا دیا جاتا ہے اور قبر کے عذاب سے پناہ دیا جاتا ہے اور بڑی گھبراہٹ سے (قیامت کے دن کی) امن میں رہتا ہے۔ اس کے سر پر وقار کا تاج رکھا جائے گا، جس کا ایک موتی دنیا و مافیہا سے بہتر ہے اور بہتر حوروں سے بیاہا جائے گا اور ستر اقارب کے حق میں اس کی شفاعت قبول ہوگی[2] (ترمذی) اس کی سند

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الأذان ، باب فضل التهجير إلى الظهر، رقم الحديث (٦٢٤)، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب بيان الشهداء، رقم الحديث (١٩١٤)، سنن أبي داود: كتاب الجنائز، باب في فضل من مات في الطاعون، رقم الحديث (٣١١١)، سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب في الشهداء من هم، رقم الحديث (١٠٦٣)، سنن النسائي: كتاب الجهاد، باب مسألة الشهادة، رقم الحديث (٣١٦٣)، سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب ما يرجى فيه الشهادة، رقم الحديث (٢٨٠٣)

[2] سنن الترمذي: كتاب فضائل الجهاد، باب في ثواب الشهيد، رقم الحديث (١٦٦٣)، سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب فضل الشهادة في سبيل الله، رقم الحديث (٢٧٩٩)، مسند أحمد: ١٣١/٤ (١٧٢٢١)، ، ٢٠٠/٤ (١٧٨١٨)، مصنف عبد الرزاق: ٢٦٥/٥ (٩٥٥٩)، فيه:...... للشهيد تسع خصال......، المعجم الكبير: ٢٦٦/٢٠، (٦٢٩)، الجهاد لابن أبي عاصم: ٥٣٢/٢ (٢٠٤)، شعب الإيمان: ٢٥/٤، (٤٢٥٤)، اس حدیث کی سند میں " بقية بن الوليد" مدلس ہے اور "عن" سے روایت کر رہا ہے۔ "بقية بن الوليد" میں کثرت تدلیس کی وجہ سے کلام ہے، جب وہ سماع کی تصریح کر دے، تو اس کی حدیث "صحیح" ہوگی، لیکن اس حدیث میں "بقیہ" متفرد نہیں ہے، اسماعیل بن عیاش نے اس کی متابعت کی ہے ، اور اسماعیل بن عیاش جب اہل شام سے روایت کرتا ہے، تو اس کی روایت "صحیح" ہوتی ہے، اور یہاں وہ "بحير بن سعد الحمصي الشامي" سے روایت کرتا ہے، لہٰذا یہ حدیث "صحیح" ہے، علاوہ ازیں "مسند ←

میں بقیہ ہے، جو متکلم فیہ ہے۔

یہ روایت شہید فی سبیل اللہ کے بارے میں ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں خون گرنے کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں بھی شہید کے متعلق بہت کچھ وارد ہوا ہے۔ یہ کہ اللہ کے پاس وہ زندہ ہیں، ان کو کھانے کے لیے رزق ملتا ہے۔ اللہ کے دیئے پر وہ خوش ہیں اور اپنے پچھلے اقرباء کے متعلق خوش ہیں کہ وہ ان کے ساتھ ڈر اور غم سے نجات پائیں گے۔ ❶

← احمد" میں اس کی مزید دو سندیں اور بھی ہیں، حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ والی سند کے متعلق امام منذری اور ہیثمی رحمہما اللہ فرماتے ہیں: "إسناد أحمد حسن" ، "رجال أحمد ثقات" (الترغيب والترهيب ۲/ ۲۱۰ (۲۱۳٤)، مجمع الزوائد: ٥/ ۲۹۳ (۹٥١٦)

❶ آل عمران: ۱۶۹۔ ۱۷۰

شفاعت کی حقیقت

یہ ہے کہ کسی گناہ گار سے کوئی گناہ سرزد ہو، جس کی سزا لمبی ہو، مگر اس سے کوئی ایسی نیکی بھی ہوئی ہو، جس کی وجہ سے اس کی سزا میں تخفیف ہو جائے۔ اگر اس طرف دیکھا جائے کہ یہ نیکی اس کی کوشش ہے، تو اس صورت میں یہ اس کی کوشش کا نتیجہ ہے، اگر گناہ کی لمبی میعاد میں تخفیف کو دیکھا جائے، تو یہ گویا دوسرے عمل کی سفارش ہے۔ سنت کی اتباع کی شکل رسول اللہ ﷺ کی شفاعت کی صورت میں ہوگی۔ بچے کے مرنے کی مصیبت پر صبر کرنا، بچے کی شفاعت کے رنگ میں ظاہر ہوگا۔ قرآن اور رمضان شفاعت کریں گے اور اقربا نے جو حسن سلوک کیا ہوگا، ان کا یہ حسن سلوک دوسرے قریبی رشتہ دار کی شفاعت کی شکل میں نمودار ہوگا۔

ایک آدمی مدینہ میں مرگیا، جو وہیں پیدا ہوا تھا، آنحضرت ﷺ نے اس کا جنازہ پڑھا اور فرمایا کہ ''اپنی پیدائش کی جگہ نہ مرتا'' ایک مرد نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! کس لیے آپ نے یہ فرمایا؟ جواب ملا ''جب کوئی مرد اپنی پیدائش کی جگہ کے سوا مرتا ہے، تو اس کی پیدائش کی جگہ سے لے کر مرنے کی جگہ تک جتنی زمین ہے، اس کو اتنی ہی جگہ جنت میں ملتی ہے۔ (ابن ماجہ) (مقام حدیث: ۱۰۶/۲) مگر اس کی سند میں ''حيي بن عبدالله المعافری'' ہے، میزان میں ہے: امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اس میں ''نظر'' ہے'' (یعنی ضعیف ہے) امام احمد کہتے ہیں کہ اس کی حدیثیں ''منکر'' ہیں، نیز اس کی سند میں ''حرملہ بن یحییٰ'' ہے۔ اس کی اکثر

مرویات جن میں یہ متفرد ہے، غریب ہیں، ابو حاتم کے لیے یہ قابل احتجاج نہیں ہیں، عبداللہ بن محمد کہتے ہیں کہ "ضعیف" ہے، بعض نے اس کو "ثقہ" بھی کہا ہے۔ (1)

---

(1) سنن النسائي: كتاب الجنائز، باب الموت بغير مولده، رقم الحديث(١٨٣٢)، سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في من مات غريباً، رقم الحديث(١٦١٤)، مسند أحمد:٢/١٧٧، (٦٦٥٦)، صحيح ابن حبان:٧/١٩٦ (٢٩٣٤)، شعب الإيمان:٧/١٧٢ (٩٨٨٧)، الغرباء للآجري:٦٩ (٤٧) اس کی سند میں "حيي بن عبد الله المعافري المصري" راوی ہے، اس کے بارے میں امام یحییٰ بن معین نے "ليس به بأس" اور ابن عدی نے "أرجو أنه لا بأس به، إذا روى عنه ثقة" کہا ہے، امام ابن حبان نے اسے "ثقات" میں ذکر کیا ہے اور مزید فرماتے ہیں: "من خيار أهل مصر و متقنيهم و كان شيخا جليلا فاضلا" اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "صدوق يهم" اس حدیث کو امام ابن حبان نے "صحیح" کہا ہے۔ (تاريخ ابن معين-رواية الدارمي:٩١(٢٣٩)، الكامل في الضعفاء: ٢/٤٤٩ (٥٦٢)، الثقات لابن حبان:٦/٢٣٥ (٧٥١٥)، مشاهير علماء الأمصار لابن حبان: ١٨٨(١٥٠١)، تقريب التهذيب :١٨٥ (١٦٠٥) نیز اس کی ایک حدیث کو امام ترمذی نے "حسن" قرار دیا ہے ۔سنن الترمذي (١٢٨٣)، لیکن امام احمد مذکورہ بالا راوی کے متعلق فرماتے ہیں: "أحاديثه مناكير" امام بخاری "فيه نظر" اور امام نسائی: "ليس بالقوي" کہتے ہیں۔ نیز امام نسائی فرماتے ہیں: "حيي بن عبد الله" قابل اعتماد رواۃ میں سے نہیں ہے اور اس کی یہ حدیث (مذکورہ بالا حدیث) ہمارے نزدیک "غیر محفوظ" ہے۔ والله أعلم۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے "صحیح" حدیث یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس کے لیے مدینہ میں فوت ہونا ممکن ہو، (وہ کوشش کرے کہ اسے مدینہ میں موت آئے) کیونکہ جو مدینہ میں وفات پائے گا، میں اس کے لیے سفارش کروں گا۔ (السنن الكبرى للنسائي: ١/٦٠٢ (١٩٥٨)، الجرح والتعديل: ٣/٢٧١ (١٢١٤)، التاريخ الكبير:٣/٧٦ (٢٦٩) الضعفاء والمتروكون للنسائي:٣٥ (١٦٢)، ميزان الاعتدال:٢/٤٠١، تهذيب الكمال:٧/٤٨٩ (١٥٨٥) اس راوی کے متعلق امام احمد کا قول شدید جرح نہیں ہے، کیونکہ امام احمد عموماً "منکر" کا اطلاق راوی کے تفرد پر کرتے ہیں، بلکہ امام احمد تو "محمد بن ابراهيم التيمي" کے متعلق فرماتے ہیں، "يروي أحاديث مناكير" اور یہ بخاری و مسلم کا اور حدیث "إنما الأعمال بالنيات" کا بنیادی راوی ہے۔ اس لفظ کے بارے میں مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: هدي الساري:٤٣٧، فتح المغيث (١/٣٧٣) اور امام نسائی کی جرح "ليس بالقوي" سے راوی کا ضعیف ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یہ لفظ کسی راوی کے اندر قوت ←

حفظ وضبط کے درجہ کاملہ کی نفی تو کرتا ہے، لیکن اس کے حفظ وضبط کی کلیۃ نفی نہیں کرتا، بلکہ یہ لفظ "حسن الحدیث" راوی کے متعلق بھی بولا جاتا ہے۔ دیکھیں:التنکیل للمعلمي: ۱/ ۲۳۲، غیث الغمام:۱۵۸)اسی طرح امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''کئی قابل احتجاج رواۃ کے بارے میں "لیس بالقوی" کا لفظ بولا گیا ہے اور امام نسائی نے کئی رواۃ کے متعلق " لیس بالقوی" کہنے کے باوجود اپنی کتاب میں ان سے روایات لی ہے، "لیس بالقوي" جرح مفسر نہیں ہے، مزید فرماتے ہیں:'' استقراء کے ساتھ یہ معلوم ہوا ہے کہ امام ابو حاتم جب کسی راوی کے متعلق " لیس بالقوی" کا لفظ بولتے ہیں، تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا راوی" قوی ثبت" کے رتبہ کو نہیں پہنچا۔(الموقظة: ۸۲-۸۳) امام نسائی نے ایک راوی کو "لیس بالقوي"کہا، پھر انہیں "صالح" بھی کہا، اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ ہلکی جرح ہے۔ (هدي الساري:۳۹۷)امام بخاری"فیه نظر" کا اطلاق عموما اور غالبًا ایسے راوی کے متعلق کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک "متهم" ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ اکثریتی ضابطہ ہے، جیسا کہ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں (میزان الاعتدال: ۹۲/۴، ۶۶/۵، التنکیل :۲۰۵/۱) لیکن اس راوی کے متعلق "متهم" ہونے کی تفصیل نہیں مل سکی اور نہ ہی کسی دوسرے امام سے ایسا کوئی لفظ مل سکا ہے، جو اس کے "متهم" ہونے پر دلالت کرے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے ان الفاظ سے ہمہ وقت یہ معنی مراد نہیں ہوتا۔ مزید برآں ابن معین نے اس راوی کی توثیق کی ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں: جب میں "لیس به بأس" کہہ دو تو راوی ''ثقہ'' ہوتا ہے۔(مقدمه ابن الصلاح:۶۱، لسان المیزان: ۱۳/۱) اور ابن معین آئمہ جرح وتعدیل میں متشدد طبقہ میں شمار ہوتے ہیں، جن کی توثیق انتہائی اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ لہٰذا راجح یہی ہے کہ حیي بن عبد الله المعافری "حسن "درجہ کا راوی ہے، جیسا کہ امام ابن عدی فرماتے ہیں: جب ان سے ''ثقہ'' راوی روایت کرے، تو پھر " لابأس به"، یعنی ''صدوق'' ہیں۔(الکامل : ۴۵۰/۲)

اس حدیث کی سند میں دوسرا راوی:"حرملہ بن یحییٰ التجیبی" ہے، وہ بھی "حسن الحدیث" ہے۔

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"أحد الأئمة الثقات" مزید فرماتے ہیں: ان کے لیے یہی بات کافی ہے کہ ابن معین نے ان کی تعریف کی ہے، حالانکہ وہ ابن معین سے چھوٹے ہیں، اور ابن معین فرماتے ہیں "أعلم الناس بابن وهب" ابن عدی فرماتے ہیں: مجھے کوئی ایسی روایت نہیں ملی جس کی وجہ سے "حرملة" کو "ضعیف" قرار دیا جا سکے۔ ان کے انفراد وغرائب کے متعلق حافظ ذہبی

حدیث کی وجہ بھی یہی ہے کہ مصیبت کفارہ ہوتی ہے۔ اور سفر کی موت بھی ایک قسم کی مصیبت ہے، مگر ان تمام مقامات میں دو قیدیں ملحوظ رکھنی چاہییں۔ ایک یہ کہ بالغ نہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ مسلمان ہو۔ یعنی مومن ہو۔ پس یہ اعتراض بھی لغو ٹھہرا کہ حدیث میں یہ ذکر ہے کہ اسی امر سے نجات حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ پہلی اور دوسری قید ملحوظ ہوتی ہے۔

لڑکیوں کا باب

④ جس کے ہاں دو لڑکیاں ہوں، ان کی پرورش کرے، یہاں تک کہ اس سے الگ ہو جائیں، یہ عمل اس کا جنت میں داخل ہونے کا سبب ہے۔ [1]

(مسلم) (مقام حدیث: ۱۰۷/۲)

اس حدیث میں احسان کا ذکر ہے، خواہ اپنی اولاد کے ساتھ کرے۔ یہ احسان

← کے الفاظ ہیں: "و لکثرة ما روی انفرد بغرائب" دیکھیں: (تاریخ ابن معین۔ روایة الدوري: ٤٧٧/٤ (٥٣٦٨)، میزان الاعتدال: ٢١٥/٢، تهذیب الکمال: ٥٤٨/٥ (١١٦٦))، اور عبداللہ بن محمد کی جرح "ضعیف" مبہم و غیر مفسر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہے، امام ابو حاتم کا قول "یکتب حدیثه و لا یحتج به" ایسی جرح نہیں ہے، جس سے راوی کا مطلقاً "ضعیف" ہونا ثابت ہو، بلکہ امام ابو حاتم نے کئی رواۃ کے متعلق "لا یحتج به" کہا ہے اور پھر ان کو "حسن الحدیث" بھی قرار دیا ہے۔ دیکھیں (الجرح والتعدیل: ١٦٦/٢، ١٣٢/٢، ٢١٢/٥) مزید برآں اس روایت کو بیان کرنے میں "حرملة بن یحیی" منفرد نہیں ہے۔ بلکہ "سنن نسائی" کی روایت میں "یونس بن عبد الأعلی" نے ان کی متابعت کی ہے اور وہ "ثقة" ہے، پھر یہ روایت "حرملة" ابن وهب سے بیان کرتے ہیں اور وہ ان کے أخص تلامذہ سے ہیں۔ اس لیے ان کو "أروی الناس وأعلم الناس بابن وهب" کہا گیا ہے۔ نیز اس حدیث کو امام ابن حبان نے "صحیح" اور علامہ البانی نے "حسن" قرار دیا ہے۔ (تخریج أحادیث مشکلة الفقر: ٢٨ (٣٦)، مشکوٰۃ المصابیح: ٣٥٩/١ (١٥٩٣))

[1] صحیح مسلم: کتاب البر والصلة، باب فضل الإحسان إلی البنات، رقم الحدیث (٢٦٣١)، ولفظه: "من عال جاریتین حتی تبلغا جاء یوم القیامة أنا و هو، و ضم أصابعه"

کرنا بھی جنت میں داخل ہونے کا سبب ہے، اگر مانع نہ ہو اور احسان کرنے والا مسلمان ہو۔

﴿ هَلۡ جَزَاءُ الۡإِحۡسَانِ إِلَّا الۡإِحۡسَانُ ﴾ ❶

''احسان کا بدلہ احسان ہی ہے۔''

اولاد کی وفات پر صبر کی فضیلت

⑤ کسی شخص کے تین بچے مر جائیں اور وہ صبر کرے، تو اس کا بدلہ جنت ہے (بخاری) ❷

......مگر مسلمان ہونا شرط ہے۔ یہ صبر کی جزا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ يُوَفَّى الصَّابِرُوۡنَ أَجۡرَهُمۡ بِغَيۡرِ حِسَابٍ ﴾ ❸

''صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر ملے گا۔''

عورت کی بدخلقی کو برداشت کرنا

⑥ عورت کے متعلق یہ وارد ہے کہ ایسی عورت نہیں ملتی، جو ہر طرح سے مہذب الاخلاق ہو، اگر کسی عورت میں کچھ نقص ہو، تو اس میں کچھ خوبی ہوتی ہے۔ اس لیے اس عورت کی بدخلقی کو دوسری خوبی کی بناء پر برداشت کرے۔ (مسلم) ❹

قرآن مجید میں ہے:

---

❶ الرحمن: ٦٠

❷ صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب تعليم النبي ﷺ......، رقم الحديث(٦٨٨٠)، صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه ،رقم الحديث (٢٦٣٣)

❸ الزمر: ١٠

❹ صحيح مسلم: كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، رقم الحديث(١٤٦٩)، و لفظه: "لايفرك مومن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر أو قال غيره" قال النووي: "الفرك البغض"

﴿ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [1]

''اگر تم عورتوں کو پسند نہ کرو، تو یہ خیال کرو کہ تم بسا اوقات ایک شے کو مکروہ جانتے ہو، مگر اللہ تعالیٰ اس میں بہت سی بہتری کر دیتا ہے۔''

زانیہ عورت والی حدیث

(7) ''ایک زانیہ عورت نے ایک پیالے میں کتے کو پانی پلایا، تو وہ بخشی گئی۔'' [2]

(بخاری)(مقام حدیث: ۲/ ۱۰۸)

اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ ایک نیکی کی وجہ سے اس کی طبیعت میں تبدیلی ہوگئی اور وہ کفر اور زنا سے تائب ہو کر مسلمان ہوگئی اور جنت میں چلی گئی۔ اس کی طبیعت کی تبدیلی کا باعث چونکہ کتے کو پانی پلانا تھا، اس واسطے اس کی طرف جنت کے داخلہ کی نسبت کی گئی۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ بغیر توحید اور ایمان کے صرف پانی پلانے سے جنت میں چلی گئی، بلکہ اس کو توحید اور ایمان کی اس نیکی کی بدولت توفیق مل گئی۔

دوسرا مطلب اس کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس عورت کو آخر جہنم سے رہائی ہو جائے گی، مگر ایمان اور توحید کی قید پھر بھی معتبر رہے گی۔ یعنی عورت زنا سے توبہ کیے بغیر مر گئی اور مدت تک دوزخ میں رہے گی۔ جب اس کی سزا کچھ پوری ہو جائے گی، تو اس نیکی کی بناء پر اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کر دیں گے۔

---

1. النساء: ١٩
2. صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب......، رقم الحديث (٣١٤٣) و طرفه: (٣٢٨٠)، صحيح مسلم: كتاب السلام، باب فضل ساقي البهائم المحترمة و إطعامها، رقم الحديث (٢٢٤٥)، حدیث میں ''پیالہ'' کی بجائے ''خف'' اور ''موق'' (موزہ یا موزہ کے اوپر پہننے والی چیز) کے الفاظ ہیں۔

تیسرا مطلب اس حدیث کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نیکی اور بدی کا موازنہ ہوگا۔ اس عورت کی نیکیاں اور بدیاں دونوں تولی جائیں گی اور دونوں برابر ہوں گی۔ لیکن یہ پانی پلانے کی نیکی جب اور نیکیوں میں ڈالی جائے گی، تو اس کی نیکیوں کا پلڑا بھاری ہوجائے گا، ممکن ہے کہ یہ سزا بھگتنے کے بعد ہو یا پہلے ہو، کیونکہ عالم برزخ کے طویل عرصہ میں وہ اپنی سزا بھگت چکی ہوگی۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذَالِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ...... ﴾ [1]

''اللہ تعالیٰ شرک معاف نہیں کرتا اور اس کے علاوہ (گناہ) جس کو چاہے معاف فرمادے۔''

سانپ اور گرگٹ مارنے کی روایت

جو چیز بھی موذی ہو اور بنی آدم کے لیے مضر ہو، اس کا مارنا اور ہٹانا نیک کام ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کا ''احسان'' ہے۔ ﴿ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ﴾ [2]

مگر ایسے جانوروں کے مارنے سے مقصد یہ ہونا چاہیے کہ لوگوں کو تکلیف نہ ہو۔ اس واسطے ان جانوروں کو تکلیف دے کر نہ مارے۔ مارنے میں جس قدر جلدی کرے گا، اسی قدر بہتر ہوگا، یہی وجہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے۔ جو گرگٹ کو پہلی ضرب میں مارے، اس کا ثواب اس سے زیادہ ہے، جو دوسری ضرب سے مارے اور دو ضربوں سے مارنے والے کا ثواب تین ضربوں سے مارنے والے

---

1. النساء:٤٨
2. آل عمران:١٣٤

سے زیادہ ہے۔[1] (مسلم)

بعض وقت جنّ بعض جانوروں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً:

کبھی کبھی جنّ سانپ کی شکل میں ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ بارہا کا تجربہ ہے کہ بعض آدمیوں کو ہر ماہ میں سانپ ڈس جاتا ہے۔ ایسے آدمیوں کے متعلق مشاہدہ کیا گیا ہے کہ سانپ صرف اسی شخص کو نظر آتا ہے، جس کو ڈسے، دوسروں کو نظر نہیں آتا۔ پس جب یہ صورت حال ہوئی، تو اب لازمی طور پر سانپ مارتے وقت پتہ کر لینا چاہیے کہ واقعی سانپ ہے یا جنّ، پھر مسلمان ہے یا کافر، اسی احتیاط کی بناء پر ایک روایت میں یہ آتا ہے کہ اگر گھر میں سانپ نکلے، تو اس کو نوح علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کا عہد یاد کرائے۔ اگر پھر بھی ظاہر ہو، تو اسے مار ڈالے۔ (ابوداود)[2] ...... یہ مارنا بھی ثواب کا کام ہے۔

تلاوتِ قرآن کے فوائد و ثمرات

قرآن مجید پڑھنے اور عمل کرنے کے لیے آیا ہے۔ قرآن ایک جامع کتاب ہے، پھر بھی اس کا نام قرآن اس لیے ہے کہ پڑھا جاتا ہے، یعنی قرآن ورد کا کام بھی دیتا ہے:

---

[1] صحیح مسلم: كتاب السلام، باب استحباب قتل الوزغ، رقم الحديث (٢٢٤٠)

[2] سنن أبي داود: كتاب الأدب ، باب في قتل الحيات، رقم الحديث (٥٢٦٠)، سنن الترمذي: أبواب الأطعمة، باب في قتل الحيات، رقم الحديث (١٤٨٥)۔ اس کی سند میں "محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الكوفي" راوی "ضعیف" ہے۔ (الكامل في الضعفاء: ١٨٣/٦، (١٦٦٣)، الجرح والتعديل: ٣٢٢/٧، (١٧٣٩)، المجروحين لابن حبان: ٢٤٣/٢ (٩٢١) تهذيب الكمال: ٦٢٢/٢٥ (٥٤٠٦) لیکن اس معنی میں حدیث صحیح ہے کہ "اگر گھر سے سانپ نکلے، تو تین مرتبہ تنبیہ کرنے کے بعد اگر پھر نکلے، تو اسے قتل کردے۔" (مسلم (٢٢٣٦)، أبوداود (٥٢٥٧)

﴿ يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُوْنَ ﴾ ❶

''نماز میں اس کی آیتیں پڑھتے رہتے ہیں۔''

﴿ يٰاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ○ قُمِ اللَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا ○ نِصْفَهٗ اَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيْلًا ○ اَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلًا ○ ﴾ ❷

''اے کپڑا لینے والے! رات کا کم حصہ چھوڑ کر باقی میں قیام کر، آدھی رات یا کم یا زیادہ اور آرام سے قرآن پڑھ!''

بعض آیات اس قسم کی ہیں، جن کا پڑھنا پناہ کی غرض سے مقرر ہے، جیسے آخری دو سورتیں اور سورہ فاتحہ میں ہدایت مانگنے کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ سورۂ حشر کی آخری تین آیتیں ذکر کے لیے بہت مفید ہیں، کیونکہ ان میں اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام بھی ہیں، واقعات بھی ہیں، توحید و نبوت اور جہاد کے دلائل بھی ہیں، مناظرہ بھی ہے۔ مگر بہت کم آیات ہیں، جن میں اللہ کا نام یا اس کی بعض صفات کا ذکر نہ ہو۔ اس لیے قرآن مجید جہاں سے بھی پڑھا جائے، وہاں کے مضمون سے واقفیت کے ساتھ ساتھ اللہ کے ذکر کا فائدہ بھی دیتا ہے۔ نیز وہ احکام چونکہ اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی قرآن مجید اللہ کی یاد کا ذریعہ ہے۔ بار بار پڑھنے سے قرآن پر عمل کا شوق پیدا ہوتا ہے اور کلام الٰہی ہونے کی بناء پر دل پر بھی اس کا اچھا اثر پڑتا ہے۔ قرآن کے ساتھ فرشتے بھی اتارے جاتے تھے:

﴿ يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ مِنْ اَمْرِهٖ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ...... ﴾ ❸

---

❶ آل عمران: ۱۱۳

❷ المزمل: ۱۔۴

❸ النحل: ۲

''اللہ تعالیٰ فرشتوں کو روح کے ساتھ اپنے بندوں سے جن پر چاہتا ہے، نازل کرتا ہے۔''

اسی طرح پڑھنے والے کے پاس قرآن سننے کے لیے بھی آتے ہیں اور حفاظت کے لیے بھی مقرر ہیں۔ قرآن کا یاد کرنا، اس پر عمل کرنے اور اس کی اشاعت اور حفاظت کے لیے ضروری ہے اور جب تک بار بار نہ پڑھا جائے، یاد نہیں ہوتا اور یاد کرنے کے بعد اگر نہ پڑھا جائے، تو بھول جاتا ہے۔ اس واسطے حدیثوں میں اس کو یاد کرنے اور بار بار پڑھنے پر ثواب و اجر کا وعدہ ہے۔ اس کی مثال اسی طرح ہے کہ آج کل امتحانات میں مضامین کا ضبط کرنا ضروری ہوتا ہے اور بدوں یاد کرنے اور بار بار پڑھنے کے ضبط رہنا مشکل ہے۔

قرآن کی تلاوت عبادت ہے

بس قرآن کا بار بار پڑھنا دو وجہ سے عبادت ہے:

- ایک اس لیے کہ قرآن پڑھنے سے یاد الٰہی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔
- دوم: اس لیے کہ قرآن بدوں بار بار پڑھنے کے یاد نہیں رہتا۔

تلاوت کے فضائل

پس جب بار بار پڑھنا ایک طرح سے شرعاً مطلوب ہوا، تو اس کی فضیلت سے بھی گریز نہیں ہوسکتا۔

پس جن احادیث میں قرآن کی تلاوت کے فوائد بتلائے گئے ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:

1. ایک صحابی رضی اللہ عنہ رات کو قرآن پڑھ رہے تھے، ان کا گھوڑا بدک کر اچھلنے لگا، تو وہ قرآن پڑھنے سے رک گئے، تو گھوڑا بھی رک گیا۔ پھر پڑھنے لگے، تو گھوڑا پھر بدکنے لگا۔ آخر انہوں نے قرآن پڑھنا چھوڑ کر نماز ختم کی، تو آسمان کی طرف

نظر اٹھا کر دیکھا، تو اوپر سے کوئی شے اترتی ہوئی معلوم ہوئی، جیسے چراغ جلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جب اس نے آنحضرت ﷺ کے آگے ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: یہ فرشتے تھے۔ [1] (متفق علیہ) (مقام حدیث: ۲/۱۰۰)

اس حدیث میں قران کا وہ اثر ذکر کیا گیا ہے، جو اس کے ذکر ہونے کے متعلق ہے۔ قرآن مجید میں بھی اس طرف اشارہ ہے۔ سورۂ "نور" میں نور کی مثال دے کر آخر میں یہ فرمایا:

﴿ نُورٌ عَلٰى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهٖ مَنْ يَشَاءُ...... ﴾ [2]

''اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے، اپنے نور (جو عبادت سے پیدا ہوتا ہے) کی طرف ہدایت کرتے ہیں۔'' اس کے بعد مسجدوں میں تسبیح و نماز پڑھنے کا ذکر ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ کے ذکر اور نماز اور زکوٰۃ ادا کرنے سے ''نور'' حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ''نور'' کبھی محسوس شکل بھی اختیار کرلیتا ہے۔ بارہا اسکا تجربہ ہو چکا ہے، مگر جو اندھا ہو، وہ تو حسی نور کا انکار ہی کرے گا!!

﴿ مَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهٖ أَعْمٰى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمٰى ﴾ [3]

---

[1] صحیح البخاري: كتابُ فضائل القرآن، باب نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن، رقم الحديث(٤٧٣٠)، صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب نزول السكينة لقراءة القرآن، رقم الحديث(٧٩٦) یہ حدیث اگرچہ بخاری و مسلم میں موجود ہے، لیکن اسے "متفق علیہ" قرار دینا محل نظر ہے، کیونکہ وہ حدیث "متفق علیہ" ہوتی ہے، جسے بخاری و مسلم نے ایک ہی صحابی سے روایت کیا ہو، (فتح المغیث: ۱/۷۵) ''بخاری'' میں یہ حدیث "مسند أسید بن حضیر" اور "مسلم" میں "مسند أبي سعید الخدری" سے مروی ہے، اسی لیے امام احمد نے ثانی الذکر سند سے اس حدیث کو "مسند أبي سعید الخدری" میں ذکر کیا ہے۔ (مسند أحمد: ۳/۸۱)

[2] النور: ۳۵

[3] الإسراء: ۷۲

''جو اس جہاں میں اندھا ہے، وہ قیامت کو بھی اندھا ہی ہوگا!''

بعض آیات کی فضیلت

۲ ''سورۂ فاتحہ اور سورۂ بقرہ کی آخری آیتیں دو نور ہیں، جو مجھ سے پہلے کسی پیغمبر کو نہیں دیے گئے۔'' ❶ (مسلم) (مقام حدیث:۲/۱۱۱)

ان سورتوں کو ''نور'' کہنا اس معنی سے ہے، جس معنی سے قرآن کو ''نور'' کہا گیا ہے...... ﴿وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکُمۡ نُوۡرًا مُّبِیۡنًا ......﴾ ❷ ''ہم نے تمہاری طرف کھلا نور نازل کیا ہے۔'' اسی طرح تغابن ❸، اعراف ❹ وغیرہ میں قرآن کو ''نور'' کہا گیا ہے۔ اور قرآن پڑھنے سے بصیرت بھی بڑھتی ہے، یہ بھی ''نور'' ہے۔ پھر یہ ''نور'' حسی شکل بھی اختیار کر لیتا ہے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت

۳ ''جس گھر میں ''آیۃ الکرسی'' پڑھی جائے، اس گھر سے شیطان بھاگ جاتا ہے۔'' ❺ (مقام حدیث:۲/۱۱۱)

---

❶ صحیح مسلم: کتاب صلاۃ المسافرین، باب فضل الفاتحه و خواتیم سورۃ البقرۃ...... ،رقم الحدیث(۸۰۶)

❷ النساء:۱۷۵

❸ التغابن:۸

❹ الأعراف:۱۵۷

❺ سنن الدارمي :۲/۵٤۱، اس کی سند میں عامر شعبی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے درمیان ''انقطاع'' ہے۔(جامع التحصیل :۲۰٤) نیز دیکھیں: مصنف عبد الرزاق:۳/۳۷٦، المستدرك:۲/۲۸۵، اس کی سند میں''حکیم بن جبیر'' ضعیف ہے۔(الکامل في الضعفاء:۲/۲۱٦، المجروحین:۱/۲٤٦، الضعفاء للعقیلي :۱/۳۱٦، الضعفاء للنسائي :۳۰، تقریب التہذیب: ۱۷٦(۱٤٦۸)

یہ اثر بھی ذکر ہونے کی وجہ سے ہے۔ شیطان اللہ کے ذکر سے چلا جاتا ہے، اسی واسطے اس کو "خناس" کہتے ہیں۔ اللہ کا نام لینا بھی شیطان سے پناہ مانگنے کی صورت ہے۔

سورہ بقرۃ کی فضیلت

۴ "جس گھر میں سورۂ بقرہ کی آخری آیتیں تین رات پڑھی جائیں، اس گھر کے قریب شیطان نہیں پھٹکتا۔" ❶ (ترمذی)

یہ فائدہ بھی ذکر والا ہے۔ "مقام حدیث" میں بے سمجھی کی وجہ سے یہ لکھ دیا گیا ہے کہ "جس جنگل میں یہ آیتیں پڑھی جائیں، وہاں شیطان کا اثر نہیں ہوتا" (مقام حدیث:۲/۱۱۱) یہ ترجمہ غلط ہے۔ جنگل نہیں، گھر، کیونکہ لفظ "دار" ہے۔ "واد" نہیں!

سورۂ یٰس کی فضیلت

۵ "سورۂ یٰس قرآن کا دل ہے، جو آدمی اس کو رضائے الٰہی اور آخرت کے لیے پڑھتا ہے، بخشا جاتا ہے۔ تم اسے مردوں پر پڑھو۔" ❷

(نسائي اليوم والليلة) (مقام حدیث:۲/۱۱۱)

---

❶ سنن الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في آخر سورة البقرة، رقم الحديث (٢٨٨٢)، سنن الدارمي: ٥٤٢/٢ (٣٣٨٧)، مسند أحمد:٢٧٤/٤ (١٨٤٣٨)، صحيح ابن حبان:٦١/٣ (٧٨٢)، المستدرك :٢٨٦/٢ (٣٠٣١) ، المعجم الكبير: ٢٨٥/٧ (٧١٤٦)، سنن النسائي الكبرىٰ:٢٤٠/٦ (١٠٨٠٣)، عمل اليوم والليلة: ٥٣٦(٩٦٧) شعب الإيمان :٤٦٠/٢ (٢٤٠٠)اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے "حسن غریب" اور ابن حبان ، حاکم ،ذہبی اور البانی رحمہ اللہ نے "صحیح" کہا ہے۔ امام ہیثمی رحمہ اللہ ،طبرانی کی روایت کے متعلق فرماتے ہیں: "رجاله ثقات" (مجمع الزوائد: ٢٣/٧ (١٠٨٢٥)

❷ سنن النسائي الكبرىٰ: ٢٦٥/٦ (١٠٩١٤)، عمل اليوم والليلة للنسائي: ٥٨١ (١٠٧٥)، ←

پس چونکہ توحید، نبوت اور جہاد پر قرآن مجید مشتمل ہے اور یہی اصلی عقاید ہیں۔ پھر اصل مقصد عبادت الٰہی کا بھی اس میں ذکر ہے، اس واسطے جو شخص اس کی تلاوت صحیح طور پر کرتا ہے، یعنی اس کے مضمون پر اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے احکام پر عمل کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ اللہ اس کو معاف کر دے۔

6 جو شخص سورۂ یاسین ایک دفعہ پڑھے، اسے دس بار قرآن پڑھنے کا ثواب ملتا ہے۔[1] (ترمذی)(مقام حدیث:۲/۱۱۱)

اس کی سند میں "هارون أبومحمد" ہے۔ امام ترمذی نے کہا ہے "شیخ

← مسند أحمد :۵/۲۶(۲۰۳۱۵)، المعجم الكبير: ۲۰/۲۲۰ (۵۱۱)، ۲۰/۲۳۰ (۵۴۱) اس حدیث کی سند میں دو راوی مبہم اور مجہول ہیں، لہٰذا یہ حدیث قابل احتجاج و عمل نہیں ہے۔دیکھیں: مجمع الزوائد:۷/۲۱، إرواء الغليل:۳/۱۵۰۔

[1] سنن الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل يس، رقم الحديث (۲۸۸۷)، سنن الدارمي:۲/۵۴۸ (۳۴۱۶)، شعب الإيمان:۲/۴۷۹ (۲۴۶۰)، مسند الشهاب :۲/۱۳۰ (۱۰۳۵)، تاريخ دمشق:۶۰/۱۰۲، تهذيب الكمال: ۳۰/۱۲۲۔ اس حدیث کی سند میں "هارون أبو محمد" مجہول ہے۔ دوسرا راوی "مقاتل" ہے۔ مذکورہ بالا مصادر میں وہ ''مقاتل بن حیان'' ہے۔ جو کہ ''حسن الحدیث'' راوی ہے۔ (تهذيب الكمال:۲۸/۴۳۰ (۶۱۶۰) لیکن امام ابو حاتم فرماتے ہیں: میں نے خود دیکھا ہے کہ یہ حدیث مقاتل بن سلیمان نے وضع کی ہے، یہ حدیث باطل ہے، جس کی کوئی اصل نہیں (العلل لابن أبي حاتم:۲/۵۵ (۱۶۵۲))، امام ذہبی رحمہ اللہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔(میزان الاعتدال: ۶/۵۰۴) اسی لیے علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ''موضوع'' قرار دیا ہے۔(السلسلة الضعيفة:۱ص۳۱۲ (۱۶۹) لہٰذا اگر اس کی سند میں ''مقاتل بن حیان'' ہے، تو یہ روایت ''ضعیف'' ہے اور اگر ''مقاتل بن سلیمان'' ہے تو یہ حدیث ''موضوع'' ہے۔ لیکن امام ذہبی نے پہلی صورت میں بھی اس حدیث میں ہارون بن محمد کو "متهم" قرار دیا ہے۔(میزان الاعتدال: ۷/۶۸، الكشف الحثيث:۲۷۱ (۸۱۶)

مجہول'' یعنی نامعلوم شخص ہے۔ پس حدیث قابل استدلال نہیں۔

ثواب کی اقسام

اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ ثواب کی دو قسمیں ہیں:

ایک اصل، یعنی ہر حرف کی نیکی......

اور ایک فضل، یعنی ہر حرف کی کم از کم دس نیکیاں...... فضل کے اعتبار سے سورتوں اور آیتوں میں تفاضل ہے۔ پس قرآن مجید دس بار پڑھنے سے جو اصل ثواب حاصل ہوتا ہے۔ ''یٰس'' پڑھنے سے (اصل اور فضل ملا کر) اتنا ثواب ملتا ہے......!

سورۂ اخلاص کی فضیلت

7 حضور ﷺ نے ایک شخص کو ﴿ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ﴾ پڑھتے سن کر فرمایا کہ اس پر واجب ہوگئی، کسی نے پوچھا۔ کیا واجب ہوگئی؟ فرمایا ''جنت واجب ہوگئی''۔[1]

(مؤطا) (مقام حدیث: ۲/۱۱۱)

اس حدیث کا یہ مطلب ہے کہ توحید پر نجات کا مدار ہے، جس میں توحید خالص پائی گئی، وہ جنتی ہے، اگر مانع نہ ہو۔

خوش کن آواز میں تلاوت

8 ''اللہ تعالیٰ خوش آواز نبی کے قرآن پڑھنے کو سب چیزوں سے زیادہ پسندیدگی

---

[1] الموطا: ۱/۲۰۸ (۴۸۶)، سنن الترمذي: كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في سورة الإخلاص، رقم الحديث (۲۸۹۷)، سنن النسائي: كتاب صفة الصلاة، الفضل في قراءة ﴿ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ﴾ رقم الحديث(۹۹۴)، مسند احمد: ۲/۵۳۵ (۱۰۹۳۲)، المستدرك: ۱/۷۵۴ (۲۰۷۹)، اس حدیث کو امام ترمذی نے ''حسن غریب'' اور امام حاکم نے ''صحیح الاسناد'' کہا ہے۔ حافظ ابن عبدالبر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''حدیث صحیح'' (التمهيد: ۷/۲۵۴)

کے ساتھ سنتا ہے۔" ❶ (متفق علیه)(مقام حدیث: ۲/ ۱۱۱)

اس حدیث کا مطلب واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کو قرآن مجید اچھی آواز میں پڑھنا پسند ہے۔

مسکنت اور غناء

فقر اور مسکنت، غنا اور تونگری ان دونوں میں کچھ خوبیاں اور کچھ خرابیاں ہیں۔

فقر کے فوائد و نقائص

فقر اور مسکنت میں یہ خوبی ہے کہ انسان تکبر و غرور سے بچ جاتا ہے اور جذبات کے ناجائز تقاضے پورے کرنے سے محفوظ رہتا ہے۔ انبیاء کی اتباع اور نیک لوگوں کی اطاعت اپنے منصب کے خلاف نہیں سمجھتا۔ طبیعت میں عجز و انکساری کا ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ تواضع اور خدمتِ خلق کی عادت پیدا ہوجاتی ہے۔ فقیروں اور غریبوں سے الفت اور محبت پیدا ہوتی ہے۔

اور اس میں کچھ عیوب بھی ہیں، دین کو بیچ دیتا ہے، کاسہ لیس اور خوشامدی بن جاتا ہے۔ اغنیاء کا مدّاح اور ان کے ہاں میں ہاں ملا کر ضمیر فروشی پر مجبور ہوجاتا ہے۔

غناء کے فوائد و عیوب

اسی طرح غناء اور تونگری میں کچھ خوبیاں ہیں۔ خود داری، دین کو محفوظ رکھنا، ضمیر فروشی سے بچنا، غذا کے اچھا ہونے سے ذہن کی صفائی کی بدولت بلند اخلاق ہونا، وغیرہ۔

---

❶ صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قول النبي صلى اللّٰه عليه وسلم :"الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة" رقم الحديث (۷۱۰۵)، صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب تحسين الصوت بالقرآن، رقم الحديث (۷۹۲)

اور اس میں عیوب بھی ہیں، مثلاً:

تکبر و غرور کا پیدا ہونا، صالحین کی قیادت سے دل چرانا اور آگے ہونے کی خواہش رکھنا، جذبات کی رَو میں بہہ جانا، غریبوں پر ظلم کرنا، دوسروں کو ضمیر فروشی پر مجبور کرنا، ستانا اور ظلم کرنا وغیرہ۔

انسانوں کے مزاجوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ بعض کے لیے مسکنت و فقر بہتر ہوتا ہے اور بعض کے لیے تونگری بہتر ہوتی ہے۔ بعض کے لیے درمیانی حالت بہتر ہوتی ہے۔ اس لیے کسی خاص حالت کو سب لوگوں کے لیے بہتر نہیں کہا جاسکتا۔ مگر قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء کے متبعین اکثر ضعیف لوگ ہوا کرتے تھے اور یہ بھی فرمایا ہے:

﴿ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ ○ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴾ [1]

''یقیناً انسان سرکشی کرتا ہے، جب اپنے آپ کو دیکھتا ہے کہ وہ غنی ہوگیا ہے۔''

﴿ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ ...... ﴾ [2]

''یعنی شریف، متکبر لوگ کمزور ایمانداروں کو کہنے لگے......''

قرآن میں مختلف مقامات میں امیر و فقیر کے حالات بیان کر کے فقیروں کو ہی پسند فرمایا ہے۔ سورۂ کہف میں ایک مثال میں ایک مالدار اور ایک غریب کا قصہ مذکور ہے، جس میں مالدار کے برے انجام کا ذکر ہے۔ [3] مگر یہ قاعدہ کلیہ نہیں۔ قرب الٰہی کی صف میں جیسے فقیر اور درمیانہ درجہ کا آدمی جگہ پاسکتا ہے، اسی طرح ایک مالدار

[1] العلق: ٦۔٧

[2] الأعراف: ٧٥

[3] الكهف: ٣٢۔٤٤

آدمی کو بھی موقع مل سکتا ہے۔ اگر مالدار آدمی عیوب سے بچ جائے، تو وہ مال کی بناء پر ایک فقیر سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔ حقیقت میں مال، دنیا کی زینت اور ستھری چیزیں ایمانداروں ہی کے لیے بنائی گئی ہیں۔(اعراف) [1]

مال کی مضرتیں انسانی کمزوری کی پیدا کردہ ہیں۔ اگر ایک نیک آدمی مال کے شر سے بچ جائے، تو مال اس کے لیے بہتر ہے۔ اگر کتاب وسنت میں کمزوروں اور فقیروں کی کچھ فضیلت وارد ہوئی ہے۔ وہ انسانی کمزوری کی بناء پر ہے، جو عام طور پر انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ مگر غلبہ اور کمزوری میں کوئی تعارض نہیں۔

ایک فقیر آدمی غالب بھی آسکتا ہے اور ایک مالدار مغلوب ہوسکتا ہے۔

غلبہ کی اقسام

غلبہ کی دو قسمیں ہیں:

1 ...... غلبۂ حجت و برہان...... اس کے لیے مال وفقر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

2 ...... غلبۂ تلوار و بندوق...... اس کے لیے اسلحہ اور شجاعت کی ضرورت ہے......

ایک فقیر آدمی مالدار سے زیادہ دلیر ہوسکتا ہے......

اس تمہید کے بعد مندرجہ ذیل احادیث کو سمجھنا چاہیے:

فقراء کی فضیلت

① جنت میں اکثر فقیر لوگ جائیں گے۔(متفق علیہ) [2]

---

[1] الأعراف:٣٢

[2] صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة أنها مخلوقة، رقم الحديث(٣٠٦٩)، صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، رقم الحديث(٢٧٣٧) یہ حدیث "بخاری" میں "حضرت عمران بن حصین" اور "مسلم" میں ←

اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا کے اکثر لوگ فقیر ہیں اور مالدار کم ہیں۔ پس اس وجہ سے جنت میں بھی یہی تناسب رہا، نیز فقر کے لیے جذبات پہ کنٹرول آسان ہے، کیونکہ اس میں جذباتی تقاضے پورے کرنے کی ہمت ہی نہیں، اس لیے جذباتی تقاضے کا خیال تک نہیں آتا۔ کھانے پینے و دیگر ضروریات کی فراہمی کے سوا اس کو فرصت ہی نہیں ہوتی۔ پھر یہ بات اکثر میں ہے، کلی نہیں!

② آنحضرت ﷺ نے فرمایا: میرا حوض اتنا لمبا ہے، جتنا دور عدن سے عمان بلقاء ہے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شہد سے زیادہ میٹھا اور اس کے آبخورے آسمان کے تاروں کے برابر ہیں۔ جو اس میں سے ایک بار پئے گا، کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔ سب سے پہلے اس پر "فقراء المهاجرين" کی آمد ہوگی، جن کے سر کے بال پراگندہ اور کپڑے میلے ہوتے ہیں اور آسودہ عورتوں سے بیاہے نہیں جاتے، نہ ان کے لیے دروازے کھولے جاتے ہیں۔ (أحمد، ترمذي، ابن ماجه)[1]

سر کے بال پراگندہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ جہاد کے سفر میں رہتے ہیں۔ بالوں کو درست رکھنے کا موقع کم ملتا ہے۔ کپڑے میلے ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔

یہاں ایک بات واضح کر دینی ضروری ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ بالوں کا پراگندہ اور کپڑوں کا میلا رکھنا کوئی نیک کام ہے، بلکہ بعض عوارض کے باعث

← "ابن عباس" سے مروی ہے، اس لیے اسے "متفق علیه" قرار دینا محل نظر ہے، کیونکہ "متفق علیه" وہ حدیث ہوتی ہے، جو بخاری و مسلم میں ایک ہی صحابی سے مروی ہو۔ فتح المغيث (٧٥/١)

[1] سنن الترمذي: كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، رقم الحديث(٢٤٤٤)، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر الحوض، رقم الحديث (٤٣٠٣)، مسند أحمد:٥/٢٧٥ (٢٢٤٢١)، المستدرك:٤/٢٠٤ (٧٣٧٤)، المعجم الكبير: ٢/٩٩ (١٤٣٧)، اسے امام حاکم اور ذہبی نے "صحيح" اور امام ترمذی نے "حسن غريب" کہا ہے۔ (التذكرة للقرطبي:٣٥١)

اس قسم کے حالات پیدا ہو جانے کا ذکر ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ﴾ ❶

''ان فقیروں سے تیری آنکھیں پھر کر دوسری طرف نہ جائیں، جس سے دنیا کی زینت کی خواہش سمجھی جائے۔''

ایک جگہ فرمایا:

﴿ إِنَّ الَّذِيْنَ أَجْرَمُوْا كَانُوْا مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا يَضْحَكُوْنَ ○ وَ إِذَا مَرُّوْا بِهِمْ يَتَغَامَزُوْنَ ﴾ ❷

''یقیناً مجرم لوگ مومنوں سے ہنسا کرتے تھے، جب ان پر گزرتے تو (از روئے حقارت) ان کی طرف اشارے کرتے۔''

ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿ إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّ وَلَدًا فَعَسٰى رَبِّيْ أَنْ يُّؤْتِيَنِيْ خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ ﴾ ❸

''(اس نیک فقیر آدمی نے کہا) اگر تو مجھے اپنے سے مال اور اولاد میں کم دیکھتا ہے، تو مجھے امید ہے کہ میرا رب تیرے باغ سے مجھے بہتر باغ دے۔''

سورۂ زخرف میں ارشاد ربانی ہے:

﴿ لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ ﴾ ❹

---

❶ الکھف: ۲۸

❷ المطففین: ۲۹۔ ۳۰

❸ الکھف: ۳۹۔ ۴۰

❹ الزخرف: ۳۱

''یہ قرآن دونوں بستیوں میں سے کسی بڑے آدمی پر کیوں نہیں اتارا گیا؟''

یعنی کسی مالدار آدمی پر قرآن نازل ہوتا۔ اسی طرح قرآن مجید انبیاء علیہم السلام کے متبعین کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ وہ غریب ہوتے ہیں، کفار ان کو غربت اور کمینگی کا طعنہ دیتے ہیں، آخر ان کی مالی حالت بھی اچھی ہو جاتی ہے۔

③ ''فقراء، اغنیا سے پانچ سو برس جنت میں پہلے جائیں گے۔'' (ترمذی) [1]

اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں جو فقر و فاقہ کی بناء پر ان کو تکالیف پہنچی تھیں، ان کا ازالہ ہو جائے۔

④ آنحضرت ﷺ نے اپنے لیے مسکنت کی دعا کی۔'' (ابن ماجہ) [2]

---

[1] سنن الترمذي: كتاب الزهد: باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، رقم الحديث(٢٣٥٣)، سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، باب منزلة الفقراء، رقم الحديث (٤١٢٢)، مسند أحمد:٢/٢٩٦، (٧٩٣٣) صحيح ابن حبان:٢/٤٥١، (٦٧٦)، سنن النسائي الكبرى: ٦/٤١٢، (١١٣٤٨)، اس حدیث کو امام ترمذی اور ابن حبان نے ''صحیح'' کہا ہے۔

[2] سنن الترمذي: كتاب الزهد، باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، رقم الحديث(٢٣٥٢)، سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، باب مجالسة الفقراء ، رقم الحديث(٤١٢٦)، ترمذی کی حدیث میں ''حارث بن نعمان الليثي'' کو امام بخاری نے ''منكر الحديث'' کہا ہے۔ امام ابو حاتم فرماتے ہیں: ''ليس بقوي'' (الضعفاء للبخاری:٢٥ (٦١)، الجرح والتعديل: ٣/٩١ (٤٢٥)، تهذيب الكمال :٥/٢٩١ (١٠٤٧) ابن ماجہ کی سند میں ''يزيد بن سنان'' ضعیف ہے۔(تهذيب الكمال :٣٢/١٥٥ (٧٠٠١) اس سند میں دوسرا راوی ''أبو المبارك'' مجہول ہے۔(سنن الترمذي:٢٩١٨)، الجرح والتعديل:٩/٤٤٦ (٢٢٦١) تهذيب الكمال:٣٥/٣٤٩، (٧٦٠٠)ان اسانید کو حافظ ابن حجر نے ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔(التلخيص الحبير:٣/١٠٩.(١٤١٥) نیز اسے امام ابن تیمیہ، ابن کثیر، اور ابن قیم نے بھی ''ضعیف'' قرار دیا ہے۔(مجموع الفتاوی:١٨/٣٨٢، البداية والنهاية: ٦/٥٠، عدة الصابرين:١٤٧، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں:الفوائد المجموعة: ٢٤٠ (٧٢)

اس دعا کا یہ مطلب ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ مال جمع کرنے کے لیے نہیں کیا۔ اگر مال کی دعا کرتے، تو لوگ یہ شبہ کرتے کہ نبوت کا دعویٰ شاید مال جمع کرنے کے لیے کیا تھا۔ یہ وہ مسکنت نہیں جس کا ذکر قرآن میں بطور سزا کے لیے آیا ہے، جو یہود پر لازم کردی گئی، کیونکہ اس جگہ ذلت اور مسکنت سے مراد غلامی ہے، جیسا کہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے:

﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ ﴾ [1]

"یہود پر ذلت لازم کردی گئی، جہاں کہیں بھی ہوں، ذلیل ہوکر رہیں گے، مگر دو صورتیں عزت کی ہیں، ایک اسلامی آئین کا عہد، دوسرا انسانی آئین کا عہد۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ لوگ کوئی ریاست قائم کرسکتے ہیں اور آزادی کا سانس لے سکتے ہیں، تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں، یا تو کسی اسلامی حکومت سے معاہدہ کرلیں یا کسی غیر اسلامی حکومت سے معاہدہ ہو۔ اس کے علاوہ وہ محکوم ہی رہیں گے، اگرچہ کتنے ہی مالدار ہوں، کیونکہ ذلت اور مسکنت سے مراد یہاں فقر و فاقہ نہیں بلکہ غلامی ہے اور آنحضرت ﷺ نے جو مسکنت کی دعا کی ہے، اس سے مراد ضدِ غنا ہے، یعنی تونگری کی مجھے ضرورت نہیں۔

اسی طرح جو فقراء و مساکین کی فضیلت وارد ہوئی ہے، اسی لحاظ سے ہے کہ ان میں کبر اور غرور نہیں ہوتا، اللہ کی عبادت میں سرگرم ہوتے ہیں۔

سرمایہ داری اور اسلام

اسلام کا رجحان قومی سرمایہ داری کی طرف ہے، شخصی سرمایہ داری اس کی نظر میں

[1] آل عمران: ۱۱۲

اچھی نہیں۔ یعنی مسلمانوں کی ریاست ہر طرح سے مضبوط ہونی چاہیے اور عام باشندے اپنی معاشی ضرورتوں میں کسی دوسرے کے محتاج نہ ہوں کہ ان کو ہاتھ پھیلانا پڑے۔ مال اور سرمایہ داری کی مذمت کا نقطہ یہی ہے۔

مصائب کے اسباب

قرآن وسنت سے معلوم ہوتا ہے کہ مصائب کی وجہ گناہ اور معصیت ہے۔ اس لیے گناہ کے بعد جو مصیبت ہوگی، اس سے ایک گونہ تخفیف ہوگی، بشرطیکہ صبر کرے:

﴿ وَ بَشِّرِ الصّٰبِرِیْنَ الَّذِیْنَ...... ﴾ ❶

''صبر کرنے والوں کو خوش خبری دیجیے......''

ایک جگہ فرمایا:

﴿ إِنَّمَا یُوَفَّی الصّٰبِرُوْنَ أَجْرَهُمْ بِغَیْرِ حِسَابٍ ﴾ ❷

''صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر ملے گا۔''

مصیبت کی وجہ سے انسان میں انکسار پیدا ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے گناہ کا اثر جو غرور کی شکل میں ہوتا ہے، کم ہوجاتا ہے، بعض وقت بالکل فنا ہوجاتا ہے۔

امراض ومصائب پر صبر کی فضیلت

اگر کسی نیک کام میں غیبی رکاوٹ پیدا ہوجائے، تو اس صورت میں انسان کو نیک نیتی کی وجہ سے پورا پورا اجر ملے گا، کیونکہ:

﴿ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ❸

---

❶ البقرة: ١٥٥۔ ١٥٦

❷ الزمر: ١٠

❸ البقرة: ٢٨٦

''انسان کو طاقت کے مطابق تکلیف دی جاتی ہے۔''

اگر کوئی شخص بیمار ہو جائے یا سفر میں چلا جائے وہ سفر یا بیماری کی وجہ سے ایک کام کے چھوڑنے پر مجبور ہو جائے، تو اس کو پہلے کی طرح ثواب ملے گا۔ (مشکوٰۃ)[1]

بخار بھی منجملہ امراض کے ہے۔ اس لیے اس سے بھی گناہ دور ہوں گے۔[2] بشرطیکہ صبر کرے۔ مگر ان تمام جگہ صغیرہ گناہ ہی معاف ہوں گے۔ اس لیے یہ قید بھی ملحوظ ہوگی، جب تک کبائر کا ارتکاب نہ کرے۔

آنکھوں کے ضائع ہونے پر جو صبر کرے، اس کو جنت ملے گی،[3] اگر مانع نہ ہو۔

زبان کی حفاظت اور خشیت الٰہی

عقبہ بن عامر نے سوال کیا: یارسول اللہ! نجات کس طرح ہوتی ہے؟ آپ نے فرمایا: ''زبان قابو رکھو اور گھر میں بیٹھے رہو اور اپنے گناہوں پر رویا کرو۔'' (ترمذی)[4]

---

[1] صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، رقم الحديث (٢٨٣٤)، نیز دیکھیں: مشكاة المصابيح: ٢٤٨/١ (١٥٤٤)

[2] صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض، رقم الحديث (٢٥٧٥)

[3] صحيح البخاري: كتاب المرضى، باب فضل من ذهب بصره، رقم الحديث (٥٣٢٩)

[4] سنن الترمذي: كتاب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم الحديث (٢٤٠٦)، مسند أحمد: ٢٥٩/٥ (٢٢٢٨٩)، المعجم الكبير: ٢٧٠/١٧، شعب الإيمان: ٤٩٢/١ (٨٠٥)، الزهد لابن المبارك: ٤٣ (١٣٤)، الزهد لابن أبي عاصم: ١٧ (٣)، اس حدیث کی سند میں ''عبيد الله بن زحر'' ضعیف ہے۔ (الجرح والتعديل: ٣١٥/٥ (١٤٩٩)، الكامل في الضعفاء: ٣٢٤/٤ (١١٥٧)، تهذيب الكمال: ٣٦/١٩ (٣٦٣٣)، الكشف الحثيث: ١٧٨ (٤٧٥)

اس حدیث کی سند میں "عبیدالله بن زحر" اور "علي بن یزید" ہے۔ یحییٰ نے کہا: عبید اللہ کی حدیث "ضعیف" ہے، ابن مدینی کہتے ہیں: "منکر الحدیث" ہے، دار قطنی کہتے ہیں: یہ قوی نہیں۔ اس کا استاذ علي "متروك الحدیث" ہے، ابن حبان کہتے ہیں: ثقہ راویوں سے یہ موضوع روایتیں بیان کیا کرتا تھا۔ امام نسائی کی رائے اس کے بارے میں اچھی تھی۔ ❶

پھر اس حدیث میں تین چیزیں ہیں:

ایک زبان کا ٹھیک رکھنا۔ اس کے متعلق قرآن میں ہے:

﴿وَ قُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا﴾ ❷

"بات ٹھیک ٹھیک کیا کرو۔"

دوسری بات گھر میں بیٹھے رہو۔ اس کا تعلق اس زمانے سے ہے، جب فتنہ ہو۔ قرآن میں ہے:

← اس سند میں دوسرا راوی "علی بن یزید الألهانی" ضعیف ہے، امام بخاری فرماتے ہیں، : "منکر الحدیث" امام نسائی فرماتے ہیں: "متروك الحدیث" امام ابو حاتم نے "ضعیف الحدیث، حدیثه منکر" اور امام ابو زرعہ نے "لیس بقوي" کہا ہے۔(الضعفاء للبخاري:۸۲ (۲۵۵)، الضعفاء والمتروکون للنسائي:۷۷، (۴۳۲)، الجرح والتعدیل :۶/۲۰۸(۱۱۴۲)، امام ابن حبان ﷫ فرماتے ہیں: "جب کسی حدیث کی سند میں "عبید اللہ بن زحر، علی بن یزید اور قاسم" جمع ہو جائیں تو وہ حدیث ان کی اپنی بنائی ہوتی ہے۔ اس صحیفہ کے ساتھ احتجاج جائز نہیں۔"(المجروحین:۲/۶۳ (۶۰۸)، اور مذکورہ بالا حدیث کی سند میں یہ تینوں راوی جمع ہیں۔

❶ امام نسائی کی رائے "علي بن یزید" کے بارے میں نہیں، بلکہ "عبید الله بن زحر" کے بارے میں اچھی تھی، جیسا کہ حافظ ذہبی ﷫ نے تصریح کی ہے۔(میزان الاعتدال: ۵/۹) کیونکہ "علي بن یزید" کو امام نسائی نے "متروك الحدیث" قرار دیا ہے اور "عبید الله بن زحر" کے متعلق فرماتے ہیں: "لیس به بأس" (تهذیب الکمال:۱۹/۳۶ (۳۶۳۳)، تهذیب التهذیب: ۷/۱۲، الکاشف: ۱/۶۸۰ (۳۵۴۴)

❷ الأحزاب: ۷۰

﴿ وَ اتَّقُوا فِتْنَةً ﴾ [1]

"فتنے سے اپنے آپ کو بچاؤ۔"

تیسری چیز گناہ پر رونا ہے۔ یعنی گناہ پر اللہ کا ڈر رکھنا۔ یہ قرآن میں بار بار مذکور ہے کہ اللہ سے ڈرو:

﴿ وَ خَافُوْنِ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ﴾ [2]

فتنوں کے متعلقہ احادیث

فتنوں کی روایات کا تعلق اس زمانہ سے ہے، جب مسلمانوں کی کوئی جماعت اہلِ حق کی مقرر کردہ نہ ہو، نہ ان کی حکومت ہو، بلکہ اختلاف کا دور دورہ ہو۔ دماغ الجھن میں پڑ جائے، حق کی تحقیق نہ ہو سکے، تو ایسی حالت میں اپنے آپ کو بچانے کے لیے یہ تجویز ہے۔ اگر حق معلوم ہو جائے، تو جس فریق کی طرف حق ہو، اس طرف ہو جائے۔ اگر یہ دیکھے کہ حق پر کوئی فریق نہیں، نہ کوئی حق کی طرف زیادہ قریب ہے، سب برابر ہیں، تو اس صورت میں ان سب سے الگ ہو جائے۔ اگر حق پر جمع کرنے کی قوت ہو، تو استعمال میں لائے، ورنہ خاموش رہے۔

جس حدیث میں یہ وارد ہے کہ جنگل میں نماز ادا کرنے کا ثواب پچاس گنا ہے۔ [3] یہ اس شخص کے لیے ہے، جو کسی دینی یا دنیوی مصلحت کی بناء پر جنگل میں گیا ہو، مثلاً بکریوں کو چرانے کے لیے یا مملکت اسلامی کی سرحد میں حفاظت کے لیے، یہ

---

[1] الأنفال: ٢٥

[2] آل عمران: ١٧٥

[3] سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب في فضل المشي، رقم الحديث (٥٦٠)، ابن حبان: ٥/٤٤، المستدرك: ١/٣٢٦، مصنف ابن أبي شيبة: ٢/٢٢٦، مسند عبد بن حميد: ١/٣٠ (٩٧٦)، اس حدیث کو امام ابن حبان، حاکم، ذہبی اور البانی رحمہم اللہ نے "صحیح" قرار دیا ہے۔

فضیلت اس شخص کے لیے نہیں، جو رہبانیت بلا ضرورت اختیار کرے۔ کیونکہ رہبانیت بلا ضرورت اختیار کرنے کی مذمت میں بہت سی احادیث وارد ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ رَهْبَانِيَّةَ نِ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ ❶

''فقیری کی رسم (رہبانیت) ان لوگوں نے ایجاد کر لی (یعنی لوگوں سے بلا وجہ الگ تھلگ رہنے لگے) ہم نے ان پر رہبانیت صرف اس لیے مقرر کی تھی کہ اس سے اللہ کی رضا تلاش کی جائے، ان لوگوں نے اس کی رعایت نہ کی۔''

یعنی ان لوگوں نے اس کو ایک دائمی شریعت بنالیا، حالانکہ یہ ایک وقتی شے تھی۔

خوفِ خدا سے رونا

اسی طرح کسی شخص پر خوف کا غلبہ اس قدر ہو جائے کہ وہ زار زار رونا شروع کر دے، تو یہ کوئی برا کام نہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿ وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرٰى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ...... ﴾ ❷

''اور جب ان لوگوں نے سنا جو اتارا گیا رسول پر، تو ان کی آنکھوں کو دیکھتے ہو کہ آنسوؤں سے بہہ رہی ہیں، کیونکہ ان لوگوں نے حق کو پہچان لیا۔''

دوسری جگہ یہ ذکر ہے کہ بعض لوگ آنحضرت ﷺ کے ساتھ نکلنے کا اتنا شوق رکھتے ہیں کہ جب آنحضرت ﷺ ان کو اپنے ساتھ نہیں لے جاسکتے، کیونکہ سواری نہیں ملی:

---

❶ الحدید: ۲۷

❷ المائدۃ: ۸۳

﴿تَوَلَّوا وَّ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا﴾ ❶

''تو یہ لوگ روتے روتے واپس ہوجاتے ہیں۔''

﴿يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعًا﴾ ❷

(جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے) ''تو سجدے میں گر پڑتے ہیں اور عاجزی سے رونے لگتے ہیں۔''

سورہ مریم میں ہے: ﴿خَرُّوا سُجَّدًا وَّ بُكِيًّا﴾ ❸

(اس کی آیتیں سن کر) ''سجدے میں گر کر رونا شروع کردیتے ہیں۔''

ا۔ آنحضرت ﷺ نے سورۂ دہر پڑھی، ایک حبشی آدمی سنتا رہا، جب جنت کا ذکر آیا، تو سنتے ہی اس نے سانس لیا اور مر گیا۔ آپ نے فرمایا: اس کو جنت کے شوق نے مار دیا ہے۔ (ابن کثیر) ❹

مگر یہ حدیث ''مرسل'' ہے اور ''مرسل'' حجت نہیں ہوتی۔

شوق یا خوف کا بڑھنا اور اس قدر غالب آجانا کہ انسان مرجائے، یہ بات محال نہیں۔ طبیب ایسی موت کو ''شادیٔ مرگ'' کہتے ہیں۔

---

❶ التوبة: ٩٢

❷ بني إسرائيل: ١٠٩

❸ مريم: ٥٨

❹ تفسير ابن كثير: ٥٨٢/٤، یہ مرسل یعنی منقطع ہے، مزید برآں اس میں ''عبدالرحمٰن بن زید'' راوی ضعیف ہے۔ یہ موصولاً بھی مروی ہے، (المعجم الكبير: ١٢/ ٤٣٦ (١٣٥٩٥)، المعجم الأوسط: ١٦١/٢ (١٥٨١)، حلية الأولياء: ٣٢٠/٣، امام ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کی سند ''ضعیف'' ہے۔ (تفسير ابن كثير: ٦٩٣/١) اس کی سند میں ''أيوب بن عتبة اليمامي'' ضعیف ہے۔ (التاريخ الكبير: ٤٢٠/١ (١٣٤٧)، الجرح والتعديل: ٢٥٣/٢ (٩٠٧)، الضعفاء والمتروكون للنسائي: ١٥ (٢٤)، الكامل في الضعفاء: ٣٥١/١، (١٨٢)، تقريب التهذيب: ١١٨ (٦١٩)

نماز جنازہ

نماز جنازہ پڑھنا فرض کفایہ ہے اور مسلمان کا مسلمان پر حق ہے۔ ❶

① جس مسلمان کا جنازہ چالیس موحد مسلمان پڑھیں، ان کی دعا قبول ہوتی ہے۔(مسلم) ❷

اس حدیث میں دعا کا ذکر ہے اور قرآن مجید میں ہے:

﴿ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ ❸

''مجھ سے مانگو میں تمہیں دوں گا۔''

اور یہ بھی ذکر ہے کہ:

''نوح علیہ السلام نے تمام مسلمانوں کے لیے دعا کی۔'' ❹

اور یہ بھی قرآن ہی میں ہے:

﴿ وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا ﴾ ❺

'' اور جب ان لوگوں نے ظلم کیا تھا، اگر اس وقت تیرے پاس آ کر استغفار کرتے اور تو بھی ان کے لیے بخشش مانگتا، تو اللہ کو توبہ قبول کرنے والا مہربان پاتے!''

---

❶ صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الأمر باتباع الجنائز، رقم الحديث (١١٨٣)، صحيح مسلم: كتاب السلام، باب من حق المسلم على المسلم رد السلام، رقم الحديث (٢١٦٢)

❷ صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب من صلى عليه أربعون شفعوا فيه، رقم الحديث(٩٤٨)

❸ المؤمن: ٦٠

❹ نوح: ٢٨

❺ النساء: ٦٤

سورۂ حشر میں پیچھے آنے والے مومنوں کے متعلق بتایا ہے کہ وہ پہلے مومنوں کے متعلق دعا کرتے ہیں کہ ''اے اللہ ان کو بخش!'' ❶

پھر اس جگہ یہ قید ملحوظ ہے، اگر کوئی مانع نہ ہو، حقوق العباد نہ ہوں۔

نیکی کی شہادت

بعض روایات میں یہ وارد ہے کہ جس مسلمان کے متعلق تین یا چار آدمی (مسلمان) اچھی شہادت دیں کہ یہ ایماندار اور نیک صالح تھا، تو اللہ تعالیٰ اس کو معاف کر دیتا ہے۔ (بخاری)۔ ❷

اس کا یہ مطلب ہے کہ جو آدمی نیک ہو، اسی کو نیک آدمی نیک کہتے ہیں، مگر اس میں بھی یہ قید ملحوظ ہے کہ اگر مانع نہ ہو۔

لوگوں کے درمیان صلح کرانا

ایک حدیث میں ہے۔ ''جو شخص صلح کرائے اور اچھی بات کہے اور اچھی بات نقل کرے، وہ جھوٹا نہیں۔'' (متفق علیہ) ❸

اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ اگر کوئی شخص دو آدمیوں میں صلح کرانے کے لیے اچھی بات کہے، مثلاً یہ کہے کہ وہ بھی صلح کا خواہش مند ہے یا وہ تیرے لیے دعا کرتا

❶ الحشر: ۱۰

❷ صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، رقم الحديث (۱۳۰۲)، و لفظه : "أيما مسلم شهد له أربعة بخير،أدخله الله الجنة فقلنا : و ثلاثة؟ قال :"و ثلاثة" فقلنا: و اثنان؟ قال: " اثنان" ثم لم نسأله عن الواحد"

❸ صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذى يصلح بين الناس، رقم الحديث (۲۵٤٦)، صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب تحريم الكذب و بيان المباح منه، رقم الحديث(۲٦۰٥)۔

ہے۔ یہ کلمات دوسرے شخص کو بظاہر ایک مخالف کی طرف منسوب ہونے میں جھوٹ نظر آتے ہیں، مگر یہ بدگمانی صلح کرانے والے کی نسبت نہیں ہونی چاہیے۔ کیونکہ جس میں جھوٹ کا عیب ہو، وہ یہ کام (صلح کرانے کا) نہیں کرتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ ......ہو، (1) مگر جھوٹ نہیں، اس حدیث سے جھوٹ کی رخصت سمجھنا بیوقوفی ہے۔

اگر اس حدیث کا یہ مطلب بھی لیا جائے کہ:

صلح کرانے کی غرض سے جو کلمات خلاف واقعہ سرزد ہوں، وہ جھوٹ کے حکم میں نہیں...... تب بھی اس سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ جھوٹی احادیث بنانا جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محدثین نے آنحضرت ﷺ پر جھوٹ بولنا قطعاً حرام اور کبیرہ گناہ قرار دیا ہے، خواہ اس جھوٹ میں نیک کام کی ترغیب اور برے کام سے ترہیب ہو۔ اگر کسی نے ایسا کیا ہے، تو محدثین نے اس کی سخت تردید کی ہے اور احادیث صحیحہ کو ہر طرح کے جھوٹ سے بچایا ہے۔

کتب احادیث کو ہر لحاظ سے قرآن کا ہم پایہ سمجھنا، یہ اہلحدیث کا مذہب نہیں۔ صرف واجب التعمیل ہونے میں قرآن کی طرح سمجھتے ہیں۔ جیسے نفس اطاعت میں اللہ اور رسول برابر ہیں، مگر اللہ تعالیٰ اصل مطاع ہے اور رسول اس کے حکم سے۔ مگر حکم کے بعد واجب التعمیل ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

---

(1) اُ ؎ نسخہ میں اس جگہ پر ایک لفظ کے برابر بیاض ہے۔ شاید یہاں لفظ ''توریہ'' ہو۔ واللہ اعلم!

گزشتہ کا خلاصہ

حدیث قرآن کی طرح حجت ہے

① قرآن نے بار بار رسول کی اطاعت اور اتباع کا حکم دیا ہے اور اتباع و اطاعت سے ہٹنے والوں کو کافر، منافق، کفر کی راہ پر چلنے والے، بے ایمان، گمراہ، جہنمی قرار دیا ہے اور احادیث کے احکام کی طرف قرآن میں جابجا التفات ہے اور قرآن میں حدیثی احکام کے حوالے اور ان کا تذکرہ ہے۔ نیز حدیث میں قرآن مجید کے الفاظ کا بیان ہے۔

حفاظتِ حدیث کے اسباب

② حدیث کی حفاظت اللہ تعالیٰ نے مندرجہ ذیل باتوں سے کی ہے:

ا۔ حدیثوں کو عمل میں داخل کر دیا گیا۔ جیسے نماز روز پڑھی جاتی ہے۔

ب۔ احادیث کو ملک کا قانون بنایا گیا ہے، جیسے زکوٰۃ ایک قسم کا ٹیکس تھا، جس میں کمی بیشی کا احتمال نہیں ہوسکتا۔

ج۔ سلسلہ تبلیغ جاری ہونے کے بعد لوگوں کا تحقیق کے لیے آنحضرت ﷺ کے پاس آتے رہنا۔

د۔ حدیثوں کے لیے تبلیغی حلقوں کا قیام اور مدارس کا اجراء۔

ھ۔ حدیث کا تحریر میں آنا۔ آنحضرت ﷺ نے حدیث کو لکھوایا۔

و۔ مجتہدین کی کوشش سے دین محفوظ ہوگیا۔ شرعی احکام کا ایک سلسلہ باربط بن گیا، جس میں ردوبدل کی گنجائش نہ رہی۔

ز۔ بدعت کی ممانعت سے بھی دین کے اندر کسی بیرونی شے کے داخل ہونے کی کوئی صورت نہ رہی۔

ح۔ محدثین کی توجہ سے صحیح حدیث کو پرکھنے کے قواعد بن گئے۔

③ خلفائے راشدین نے احادیث کو لکھایا اور ان پر عمل کیا اور کرایا۔ خلفاء سے جو اس کے خلاف روایات مروی ہیں کہ ''وہ حدیثوں کو جلا دیتے یا روایت کرنے سے منع کرتے یا روایت کرنے پر مارتے تھے۔'' سب ضعیف اور بے اصل ہیں۔

④ جرح و تعدیل میں جو بعض مقامات میں اختلاف پایا جاتا ہے، ان میں غور کرنے سے اصل حقیقت کھل جاتی ہے اور ان میں ترجیح اور تطبیق سے اصل صداقت واضح ہوجاتی ہے۔ محدثانہ نقطۂ نظر اور فقیہانہ نقطۂ نظر میں کوئی تعارض نہیں۔ محدثین اکثر مجتہدین ہیں، اس لیے وہ دونوں نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔

⑤ حدیث کی صحت کا مدار صرف ''سند'' پر ہے۔ جب حدیث سند کے لحاظ سے صحیح ہو، تو بھی کسی دوسرے معیار پر پرکھنے کی ضرورت نہیں۔

⑥ صحیح احادیث نہ قرآن کے خلاف ہیں، نہ عقل کے مخالف ہیں، نہ تاریخ سے متصادم اور نہ علوم عقلیہ کے متضاد ہیں۔ اگر بعض احادیث میں کچھ باتیں نظر آتی ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ حدیثیں ''صحیح'' نہیں، یا ان احادیث کا مطلب غلط لیا گیا ہے، یا عقلی بات صرف وہمی ہے۔

⑦ وضاعین اور کذابین نے جو کچھ کیا، ان سب پر محدثین نے کتابیں لکھیں، ان کے حالات لکھے، یہاں تک کہ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کردیا۔

⑧ محدثین کو حدیث کی صحت کا یقین بھی ہوجاتا تھا، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جو حدیث اپنی صحیح میں لکھی ہے، اس کی صحت پر یقین کر لینے کے بعد لکھی ہے۔

⑨ یہ کہنا کہ ''خدا اور رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہے'' بالکل

لایعنی ہے، اس صورت میں لازم آتا ہے کہ اگر مرکز ملت کی صورت نہ ہو، تو اطاعت بھی مفقود ہو جائے۔ چنانچہ خلفائے راشدین کے بعد ان کے خیال کے مطابق خدا اور رسول کی اطاعت نہیں ہوئی۔

⑩ قرآن مجید کا متواتر ہونے کی بناء پر اگرچہ ثبوت یقینی ہے، مگر حدیث سے قطع نظر کرنے کے بعد اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے، بلکہ بعض جگہ وہمی بن جاتی ہے۔ نیز ثبوت کے لحاظ سے اگرچہ قرآن مجید متواتر ہے مگر قرآن ہونے کے لیے تواتر لازمی نہیں، اگر قرآن کا رکوع یا اس کی آیت کسی شخص کو بدوں تواتر بھی پہنچے اور پہنچانے والا اس کو قرآن کہہ کر پہنچائے، تو سننے والے کو حق پہنچتا ہے کہ اس کو قران کہے، جب تواتر لازم نہیں، تو اس کا یقینی ہونا بھی لازم نہیں، پس ثابت ہوا کہ دین کا یقینی ہونا ضروری نہیں۔

⑪ قرآن مجید میں روایات بالمعنی کا وجود ہے۔

⑫ امام اعظم رحمہ اللہ حدیث کو حجت سمجھتے تھے۔ امام اعظم رحمہ اللہ کی طرف جو حدیث کے خلاف کلمات منقول ہیں یا تو "صحیح" نہیں یا ان کلمات کا محل وہ حدیثیں ہیں جو "صحیح" نہیں، یا ان کو "بسند صحیح" نہیں پہنچیں۔

⑬ شاہ ولی اللہ نے حدیث کو یقینی علوم میں شمار کیا ہے۔ اور اس میں وحی کا ہونا پانچ طرح سے ذکر کیا ہے۔

⑭ ڈاکٹر اقبال کی جو عبارت نقل کی گئی ہے۔ اس عبارت میں ڈاکٹر اقبال نے شاہ ولی اللہ صاحب کی عبارت کا مطلب غلط ذکر کیا ہے اور منکرین حدیث کے لیے وہ مفید نہیں۔

⑮ تفسیری روایات پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، سب کے سب بے سمجھی کا نتیجہ ہیں۔

﴿۱۶﴾ متعہ کے متعلق جو اعتراض کیا ہے، اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ ہم اس اعتراض سے بچ جائیں، جو اہلحدیث کی طرف سے کیا جاتا ہے کہ حدیث کی مدد کے بغیر اگر قرآن مجید کی تفسیر لغت کی رو سے کی جائے، تو متعہ کی حرمت قرآن سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ نکاح اور زنا کی تمام صورتوں میں فرق واضح نہیں ہوتا۔

﴿۱۷﴾ اسی طرح عورت سے غیر فطری مجامعت کی بحث صرف اس لیے ہے کہ حدیث کی مدد کے بغیر جو منکرین حدیث اس مسئلہ میں کمزوری محسوس کرتے ہیں، اس پر پردہ ڈالنا چاہتے ہیں۔

﴿۱۸﴾ عوام الناس کو گمراہ کرنے کے لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو بھی اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی گئی۔ بعض کلمات جو ان کی طرف منسوب ہیں، ان سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

﴿۱۹﴾ اس سوال کا جواب کہ ''حدیث اگر جزو دین تھی، تو کیوں نہ لکھائی گئی؟'' دو طرح سے دیا گیا ہے:

- ایک یہ کہ جزو دین کی کتابت ضروری نہیں۔ پہلی سماوی کتابیں امتوں نے ہی لکھیں۔ انبیاء نے نہیں لکھائیں، انجیل وغیرہ کا یہی حال ہے۔
- دوم: باقاعدہ قرآن کی طرح حدیث نہ لکھانے میں یہ اعجاز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا غیبی طور پر اس طرح انتظام کیا کہ باوجود اس کے کہ ''وضاع'' اور ''کذاب'' حدیث کے خراب کرنے کی کوشش کرتے رہے، مگر ان کی چوری پکڑی گئی۔ صحیح احادیث کا ذخیرہ امت کے پاس جوں کا توں محفوظ چلا آیا۔

﴿۲۰﴾ ابن أبي داود کی '' كتاب المصاحف'' میں جو مختلف مصاحف میں اختلاف بتایا گیا ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ یہ روایت کشی کی کمزوری میں داخل

کیا جائے۔ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ جو قرآن ہمارے پاس ہے، یہ وہی قرآن ہے، جو تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اور باقی مصاحف تواتر کے ساتھ ثابت نہیں، اس لیے وہ قرآن نہیں کہلا سکتے۔ پس ان کا مرتبہ یا تو تفسیر کا ہے، جو روایت بالمعنی کی صورت ہے یا غلطیوں کے مجموعہ کا ہے، جیسے حافظ اور کاتب عام طور پر غلطیاں کر جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اسی قرآن کے مطبوعہ نسخوں کو جمع کر کے غلطیوں کی فہرست بنا کر اختلاف ذکر کرنا چاہے، تو ”کتاب المصاحف“ سے بھی زیادہ فہرست بن جائے گی، مگر قرآن کے محفوظ ہونے میں کوئی خلل نہیں آئے گا۔ ان مصاحف سے ہم تفسیری مدد لے سکتے ہیں یا بعض سے جو غلطیاں ہیں، یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کاتبوں یا حافظوں کی غلطیوں سے قرآن کی حفاظت میں خلل پیدا نہیں ہوسکتا۔

﴿۲۱﴾ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر شخص غیر معصوم ہے۔ کسی شخص کا قول و فعل اگر حق کے خلاف ہوگا، تو حجت نہیں ہوگی، اسی بناء پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رجم کے حکم ”الشیخ والشیخة“...... کو آیت سمجھنا ان کی غلطی تھی، کسی صحابی نے قرآن میں اس کو درج نہیں کیا۔

حدیث کا واجب العمل اور غیر متبدل ہونا

ہر صحیح حدیث کا واجب التعمیل اور ناقابل تبدیل ہونا، امام شافعی کا مذہب ہے

''پہلے اور بڑے داعی امام شافعی ہیں، ان کا یہ عقیدہ ہے کہ حدیث قرآن کی تکمیل کرتی ہے اور اسی لیے قرآنی احکام کی طرح واجب الاتباع ہے، امام شافعی (۱۵۰ھ) میں پیدا ہوئے، (یعنی اسی سال جب امام اعظم کی وفات ہوئی) اور انہوں نے (۲۰۴ھ) میں مصر میں وفات پائی۔ یہ خاندان عباسیہ کا دور تھا، چنانچہ امام موصوف نے ہارون الرشید، امین اور مامون الرشید کا زمانہ پایا۔ اس دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ امت میں دو گروہ سامنے آتے ہیں، ایک وہ جو صحابہ رضی اللہ عنہم اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کا پابند تھا، یعنی جو احادیث کو غیر متبدل نہیں مانتا تھا اور دوسرا گروہ جو امام شافعی کے مسلک کا پابند تھا اور حدیث کو ہمیشہ کے لیے واجب الاتباع خیال کرتا تھا، اب اول الذکر گروہ کو جو اب تک صرف مسلمانوں کے لقب سے ملقب تھا، ''اصحاب الرائے'' کے نام سے مشہور کیا گیا اور دوسرا گروہ ''اصحاب الحدیث'' کے نام سے متعارف ہوا، امام شافعی نے پہلے گروہ کے مسلک کی تردید اور اپنے مسلک کی حمایت میں بہت کچھ لکھا اور وہ اپنے مخالفین کے ساتھ مناظرے بھی کرتے رہے: چنانچہ انہوں نے ''کتاب الأم'' کے ساتویں حصہ میں ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے: ''اس جماعت کے اقوال بیان کرنے کا باب جس نے حدیثوں کو رد کیا۔''

(مقام حدیث: ۱/ ۱۵۰۔ ۱۵۱)

حدیث کا واجب التعمیل ہونا اولاً قرآن سے ثابت ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا

ہے، پھر رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ کی اتباع قیامت تک کے لوگوں کے لیے فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیثیں نقل کیں اور ان پر عمل کیا، اور حدیث کے مقابلہ میں کبھی اپنی رائے پیش نہ کی، بلکہ فرمایا: ''میں کس آسمان کے نیچے اور کس زمین کے اوپر رہ سکتا ہوں، اگر ایسی بات کہوں، جو آنحضرت ﷺ نے نہیں فرمائی؟'' [1] یہی حال حضرت

---

[1] حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے حدیث رسول کے متعلق فرمایا: ''کونسی زمین مجھے اٹھائے گی، اگر میں ایسی بات کہوں، جس کا مجھے علم نہیں۔ (تذكرة الحفاظ: ١/٣)

یعنی اگر مجھے حدیث کا علم نہ ہوتا، تو میں تم کو بیان ہی نہیں کرتا۔ لیکن اسے امام زہری بیان کرتے ہیں اور انھوں نے حضرت ابوبکر صدیق کا زمانہ نہیں پایا، لہٰذا یہ "منقطع" ہے۔

باقی مصادر میں یہ الفاظ ہیں کہ کس آسمان کے نیچے اور کس زمین کے اوپر میں رہ سکتا ہوں، اگر میں ایسی بات کہوں، جو مجھے معلوم نہیں، یا میں قرآن مجید کی تفسیر میں ایسی بات کہوں، جس کا مجھے علم نہیں۔ (العلل للدارقطني: ١/٢٦٦ (٥٨)، مصنف ابن أبي شيبة: ٦/١٣٦ (٣٠١٠٣) الرد على الجهمية: ٢٣ (١٧)، الجامع للخطيب: ٢/١٩٣ (١٥٨٥) الإحكام لابن حزم: ٦/٢١٣)

لیکن اس اثر کہ ''میں ایسی بات کو کیسے کہہ سکتا ہوں، جو مجھے معلوم نہیں'' کو امام دارقطنی نے "مرسل" یعنی منقطع قرار دیا ہے۔ (العلل: ١/٢٦٦) اور دوسرا اثر کہ ''قرآن مجید کی تفسیر میں ایسی بات کیسے کہہ سکتا ہوں، جس کا مجھے علم نہیں'' اس اثر کو إبراهيم التيمي، ابن أبي مليكة، شعبی اور ابو معمر نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے:

١۔ "إبراهيم التيمي" کا حضرت ابوبکر صدیق سے سماع نہیں ہے؛ بلکہ امام ترمذی اور دارقطنی فرماتے ہیں، إبراهيم التيمي نے حضرت عائشہ سے بھی نہیں سنا۔ (جامع التحصيل: ١٤١)

٢۔ ابن أبي مليكة بھی حضرت ابوبکر صدیق سے روایت نہیں کرتے، بلکہ امام ابو زرعہ تو فرماتے ہیں: ابن ابی ملیکہ کی حضرت عمر اور حضرت عثمان سے روایت بھی مرسل (یعنی منقطع) ہوتی ہے۔ (جامع التحصيل: ٢١٤) لیکن "ابن أبی مليكة" نے حضرت عثمان سے حدیث بیان کی ہے، جس میں رؤیت کی تصریح موجود ہے۔ (سنن أبي داود حديث: ١٠٨) لہٰذا ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے یہ سند بھی ''منقطع'' ہے۔

٣۔ عامر الشعبي بھی یہ اثر حضرت ابوبکر الصدیق سے نقل کرتے ہیں، لیکن شعبی کی حضرت ابوبکر ←

عمر رضی اللہ عنہ کا تھا، ''ایک دفعہ ان کے کاتب نے یہ لکھ دیا کہ ''یہ وہ بات ہے جو اللہ نے امیر المومنین کو دکھائی، آپ نے فرمایا: اس کو ہٹا دو اور یہ لکھو: یہ عمر رضی اللہ عنہ کی رائے ہے، اگر حق ہے، تو اللہ کی طرف سے ہے، اگر غلط ہے، تو عمر اور شیطان کی ہے اور اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بری ہیں۔''❶ (مدارج السالکین) یہی حال حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ہے اور یہی حال حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تھا، آپ نے حدیثیں لکھ رکھی تھیں اور ان پر عمل کرتے تھے۔❷ (بخاری) ان کے بعد عام صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہی دستور تھا، خلفاء راشدین

← صدیق سے ملاقات و سماع نہیں ہے، بلکہ ان کی حضرت عمر سے روایت بھی ''منقطع'' ہے۔(جامع التحصیل: ۲۰۴، تہذیب الکمال: ۱۴/ ۳۰ (۳۰۴۲)

۴۔ أبو معمر عبد اللّٰہ بن سخبرۃ الأزدی'' کی روایت بھی حضرت ابوبکر صدیق سے منقطع ہے۔(تہذیب الکمال: ۱۵/ ۷ (۳۲۹۱)

مؤلف رحمہ اللہ نے یہ اثر '' مدارج السالکین'' سے نقل کیا ہے، جس کے الفاظ ہیں:''أي أرض تقلني و أيّ سماء تظلني إن قلت في كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم'' (مدارج السالکین: ۳/ ۴۳۸) اسی طرح ابن سیرین حضرت ابوبکر سے نقل کرتے ہیں:''أقول فيها برأيي، فإن صوابا فمن الله و إن يكن خطأ فمني و أستغفر الله'' حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: یہ ''منقطع'' ہے(التلخیص الحبیر: ۴/ ۱۹۵) کیونکہ ابن سیرین کی حضرت ابوبکر سے ملاقات و سماع نہیں ہے۔ بلکہ امام ابو حاتم فرماتے ہیں: ابن سیرین نے حضرت عائشہ سے بھی کچھ نہیں سنا۔ (جامع التحصیل: ۲۶۴)

❶ مدارج السالکین ۱/ ۴۰۔ السنن الکبری للبیهقي: ۱۰/ ۱۱۶ (۲۰۱۳۵) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: اس کی سند ''صحیح'' ہے (التلخیص الحبیر: ۴/ ۱۹۵) لیکن اس سند میں سفیان الثوری مدلس ہیں'' اور ''عن'' سے روایت کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔ سفیان ثوری کی ''شريك بن عبد الله النخعي'' نے متابعت کی ہے۔ (أحاديث في ذم الكلام و أهله للمقري: ۳/ ۱۰۳ (۲۵۸) لیکن ''شریك'' کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:''صدوق يخطئ كثيرا تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة و كان عادلا فاضلا عابدا شديدا على أهل البدع'' (تقريب التهذيب: ۲۶۶، (۲۷۸۷)

❷ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم(۱۱۱) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فضل المدينة: (۱۳۷۰)

کے بعد امیر معاویہ رضی اللہ عنہ و دیگر امراء بھی سنت پر عمل کرتے رہے، صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین کا بھی یہی دستور تھا، پھر خلفاء بنی عباس کا یہی دستور العمل رہا، تابعین میں فقہاء سبعہ، ❶ بعد میں امام مالک رحمہ اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ایسا ہی کرتے رہے، امام مالک رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے: ہر شخص کی بعض باتیں مقبول ہوتی ہیں اور بعض مردود۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی بات رد نہیں ہوتی۔ ❷ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إذا اصح الحديث فهو مذهبي" ❸ (مقدمة شرح وقاية)

"جب حدیث صحیح ہو تو میرا مذہب وہی ہے۔" اور امام اعظم نے فرمایا ہے:

" لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا مالم يعرف مأخذه من الكتاب

---

❶ "فقهاء سبعة" مندرجہ ذیل علماء کو کہتے ہیں: (۱) سعید بن مسیّب (۲) قاسم بن محمد۔ (۳) عروۃ بن زبیر (۴) خارجہ بن زید (۵) أبو سلمۃ بن عبد الرحمن ۔(۶) عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبۃ۔(۷) سلیمان بن یسار (مقدمة ابن الصلاح:۷۹، تدريب الراوي:۲/۲۴۰) حافظ عراقی ان اسماء میں اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں:" وفي الكِبَارِ الْفُقَهَاءُ السَّبْعَةُ ...... خارِجَةُ، الْقَاسِمُ ، ثُمَّ عُرْوَةُ ۔ ثُمَّ سُلَيْمَانُ ، عُبَيْدُ اللهِ..... سَعِيدُ وَالسَّابِعُ ذُوُ اشْتِبَاهِ إِمَّا أَبُو سَلَمَةٍ أَوْ سَالِمُ ..... أَوْفَأَبُو بَكْرٍ خِلَافٌ قَائِمُ " (ألفية العراقي:۱۳۸، (۸۲۴-۸۲۶)

❷ اس اثر کی سند معلوم نہیں ہو سکی، اکثر متاخرین نے یہ قول امام مالک سے نقل کیا ہے، دیکھیں: الموافقات للشاطبي: ۱۶۹/۴، منهاج السنة:۵۰۳/۳، إعلام الموقعين: ۲۸۵/۳، البداية والنهاية: ۱۴۰/۱۴، كشف الخفا للعجلوني: ۹۵۶/۲۔ یہی قول حضرت ابن عباس، مجاہد، حکم بن عتیبہ اور امام احمد سے بھی مروی ہے۔ الدرر المنتثرة: ۳۶۱، فتح المجيد :۳۷۲، رفع اليدين للبخاري:۷۳ (۱۰۳)، جامع بيان العلم: ۷۲۵/۱، حلية الأولياء:۳۰۰/۳، صفة الصلاة للألباني:۴۹) بلکہ طبرانی نے اسی معنی میں مرفوع حدیث بھی نقل کی ہے۔ (المعجم الكبير:۳۳۹/۱۱ (۱۱۹۴۱)، امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "رجاله موثقون" (مجمع الزوائد:۴۳۰/۱ (۸۴۰)۔

❸ حاشیہ ابن عابدین:۶۳/۱۔ الأيات البينات للألوسي:۷۳، صفة الصلاة للألباني: ۴۶، اس اثر کی سند معلوم نہیں ہو سکی۔ واللہ اعلم۔

والسنة وإجماع الأمة والقياس الجلي في المسئلة" [1]

(مقدمه شرح الوقاية: ١٤)

''کسی شخص کے لیے حلال نہیں کہ وہ ہمارے قول کو لے، جب تک اس کو یہ علم نہ ہو کہ یہ قول کتاب وسنت یا اجماع قیاس میں سے کس دلیل سے لیا گیا ہے۔''

یعنی مسائل کے ثابت ہونے کے لیے ان دلائل کی ضرورت ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی امام کا یہ مذہب نہیں کہ سنت رسول ﷺ پر عمل کرنا، ایک وقتی امر تھا اور اب اس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔

امام شافعی کی مساعی جمیلہ:

امام شافعی رحمہ اللہ نے جو حدیث کے بارے میں کام کیا، وہ یہ تھا کہ اصول فقہ اور اصول حدیث کے قواعد وضوابط کو باقاعدہ طور پر منضبط کیا، جس کی تفصیل شاہ ولی اللہ نے اس طرح لکھی ہے:

''امام شافعی رحمہ اللہ جب پیدا ہوئے، اس وقت مالکی اور حنفی مذہب کی ابتداء تھی، ان کے اصول وفروع مرتب ہورہے تھے، امام شافعی رحمہ اللہ کی نظر میں کچھ امور قابل غور نظر آئے، جن کی تفصیل "کتاب الأم" میں ہے۔

مرسل حدیث کی شرائط:

① یہ لوگ مرسل اور منقطع حدیثیں بھی لے لیا کرتے تھے، اس بناء پر خلل پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ تفتیش کے بعد معلوم ہوتا تھا کہ بہت سی مرسل روایات بے اصل ہیں اور بعض ''مسند'' کے خلاف ہیں، امام شافعی نے مرسل پر عمل کرنے

[1] إعلام الموقعين: ٢/ ٢١١، مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: صفة الصلاة للألباني: ٤٦

کے لیے چند شرطیں مقرر کیں جو اصول کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ [1]

اصول وقواعد کی ترتیب:

(۲) مختلف دلائل میں تطبیق دینے کے لیے قواعد مقرر نہ تھے، اس وجہ سے بھی اجتہادی باتوں میں خلل پیدا ہوتا تھا، اس وجہ سے آپ نے قواعد لکھے، یہ کام سب سے پہلے امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا، اس کی مثال اس طرح ہے کہ آپ "محمد بن حسن" کے پاس گئے، وہ اہل مدینہ پر طعن کر رہے تھے کہ یہ لوگ قرآن مجید پر خبر واحد سے بعض احکام زیادہ کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں: اگر مدعی ایک گواہ لائے، تو اس کے ساتھ قسم کھائے، تو اس کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، حالانکہ قرآن میں یہ ذکر ہے ''جب کوئی معاملہ لکھو، تو دو گواہ مقرر کرو، اگر دو مرد نہ ہوں، تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔'' [2] امام شافعی نے کہا: کیا یہ بات آپ کے ہاں ثابت

---

[1] امام شافعی رحمہ اللہ نے ''مرسل'' روایت پر عمل کرنے کی چند شروط ذکر کی ہیں، جن کا ملخص ہے:

۱۔ مرسل روایت بیان کرنے والا ''کبار تابعین'' سے ہو۔
۲۔ اس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ صرف ''ثقہ'' سے روایت لیتا ہے۔
۳۔ روایت بیان کرنے میں جب دوسرے ثقات حفاظ اس کے ساتھ شریک ہو، تو ان کی مخالفت نہ ہو۔
۴۔ اس مرسل روایت کا کوئی دوسرا مسند طریق بھی ہو، جو معنوی لحاظ سے مرسل کے موافق ہو۔
۵۔ یا پہلی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے مرسل ہی مروی ہو، اور بیان کرنے والا مقبول ہو۔
۶۔ یا اس روایت کے مطابق کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو۔
۷۔ یا اس کے مطابق اکثر اہل علم کا فتویٰ موجود ہو۔

جب کوئی شرط مفقود ہو گئی، تو یہ روایت غیر مقبول ہوگی، اور ان شروط کے باوجود بھی وہ موصول روایت قوت میں مرسل کے برابر نہیں ہوگی۔ (الرسالۃ: ٤٦١)

[2] البقرۃ: ۲۸۲

ہو چکی ہے کہ قرآن سے جو زائد بات ہو، خبر واحد سے ثابت نہیں ہو سکتی؟ (یعنی اس کے لیے متواتر یا مشہور حدیث کی ضرورت ہے) محمد بن حسن نے کہا: ہاں! امام شافعی نے کہا، وارث کے لیے وصیت جائز نہیں، مگر سند اس کی خبر واحد ہے: ((لا وصية لوارث)) ''وارث کے لیے وصیت نہیں۔'' [1] بلکہ قرآن کے بظاہر خلاف ہے، کیونکہ قرآن میں والدین اور قریبیوں کے لیے وصیت کا ذکر ہے۔ [2] اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کیں اور محمد لاجواب ہو کر خاموش ہو گئے۔

حدیث مستقل حجت ہے:

③ بعض علماء تابعین (جو مفتی تھے) کو بعض حدیثیں نہیں پہنچیں، انہوں نے اپنی رائے کو استعمال کیا، یا عمومات سے استدلال کیا، یا کسی صحابی کی اقتداء کی، ان کے بعد تیسرے طبقہ میں وہ حدیث معلوم ہوئی، تو انہوں نے یہ سمجھ کر کہ یہ حدیث ہمارے شہر کے عمل کے مخالف ہے، اس پر عمل نہ کیا۔ ان کے خیال میں حدیث کے گرانے اور ناقابل عمل ہونے کے لیے یہی کافی ہے، حالانکہ یہ ان کے شہر میں معروف نہ تھی۔ بلکہ دوسرے شہروں میں جا کر تفتیش کرنے کے بعد معلوم ہوئی، جب حدیث کی تلاش کی بہت کوشش کی گئی، کیونکہ بعض حدیثیں

[1] سنن أبي داود: كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، رقم الحديث (٢٨٧٠)، سنن الترمذي: كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم الحديث (٢١٢٠)، سنن ابن ماجه: كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، رقم الحديث (٢٧١٣) اس سند کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ''حسن'' قرار دیا ہے۔ سنن النسائي: كتاب الوصيا، باب إبطال الوصية للوارث، رقم الحديث(٣٦٤١)، اسے امام ترمذی، نے ''حديث حسن صحيح'' کہا ہے۔(ترمذی، حدیث: ٢١٢٠) مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: التلخيص الحبير: ٩٢/٣ (١٣٦٩) إرواء الغليل: ٨٧/٦ (١٦٥٥)

[2] البقرة: ١٨٠

ایسی ہیں، جن کو ایک دو صحابی ہی روایت کرتے ہیں اور ان کے شاگرد بھی ایک دو ہی ہیں۔ یہی حال بعد میں رہا، اس لیے یہ حدیث اہل فقہ پر مخفی رہی۔ حدیث کے یاد کرنے والوں، جمع کرنے والوں کے زمانہ میں اس کا پتہ چلا، کیونکہ بہت سی حدیثیں ایسی ہیں، جو صرف بصرہ والوں کے ہاں پائی جاتی ہیں اور دوسرے لوگ ان سے بے خبر ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بارے میں یہ کہا کہ شروع سے صحابہ و تابعین کے زمانہ میں علماء کی یہ عادت رہی ہے کہ وہ ہر مسئلہ میں حدیث کی تلاش کرتے تھے۔ جب حدیث نہ پاتے، تو پھر کسی استدلال کی طرف رجوع کرتے، اس کے بعد اگر پھر ان کو حدیث مل جاتی، تو اپنا اجتہاد چھوڑ کر حدیث کو لے لیتے۔ جب حقیقت یہ ٹھہری، تو اب کسی شہر میں اس حدیث کا معمول نہ ہونا، حدیث کو قابل جرح نہیں بناتا، جب تک حدیث میں ایسی کوئی علت بیان نہ کریں، جو واقعی قابل جرح ہو۔ اس کی مثال "قلتین" والی حدیث ہے۔[1] (جب دو مٹکے پانی ہو، تو پھر صرف پلیدی کے واقع ہونے سے پانی پلید نہیں ہوتا، جب تک اس میں تبدیلی (بو، رنگ و مزہ) نہ واقع ہو)، یہ حدیث "صحیح" ہے، بہت سی سندوں سے مروی ہے، اکثر سندوں کا مرجع "أبوالولید"[2] ہے، جو "محمد بن جعفر بن زبیر" سے روایت کرتا ہے۔ اور وہ "عبداللہ" سے یا [ولید] "محمد بن عباد بن جعفر" سے اور

[1] سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، رقم الحديث(٦٣) سنن الترمذي: أبواب الطهارة، باب الماء لا ينجسه شيء و باب منه آخر، رقم الحديث(٦٧)، سنن النسائي: كتاب الطهارة، باب التوقيت في الماء، رقم الحديث (٥٢)، سنن ابن ماجه : كتاب الطهارة، باب مقدار الماء الذي لا ينجس، رقم الحديث (٥١٧) اس حدیث کو امام ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم، طحاوی، ذہبی، نووی، ابن حجر، اور البانی رحمہم اللہ نے "صحیح" قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: التحقيق لابن الجوزي: ١/ ٣٤ (٧) التلخيص الحبير: ١/ ١٦ (٤)، إرواء الغليل: ١/ ٦٠ (٢٣)

[2] ان اسانید کا مدار "الوليد بن كثير أبو محمد" پر ہے، اس کی دیگر اسانید بھی ہیں، اور "محمد بن اسحاق" نے "وليد بن كثير" کی متابعت کی ہے۔

وہ ''عبیداللہ بن عبداللہ'' سے، دونوں (عبداللہ اور عبیداللہ) عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ اس کے بعد اس کی سندیں پھیل گئیں، یہ دونوں راوی اگرچہ ''ثقات'' سے ہیں، مگر مفتی نہیں تھے، جن پر لوگوں کا عموماً اعتماد ہوتا ہے، اس واسطے یہ حدیث سعید بن مسیّب اور زہری کے زمانہ میں ظاہر نہ ہوئی، مالکی اور حنفی اس پر نہ چلے، نہ اس کو معمول بنایا، امام شافعی نے اس پر عمل کیا۔ دوسری مثال حدیث ''خیا ر المجلس'' ہے[1] (بیع کے بعد بائع اور مشتری کو فسخ کرنے کا خیار ہے) یہ حدیث ''صحیح'' ہے۔ بہت سی سندوں سے مروی ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس پر عمل کیا۔ بعد میں مدینہ کے سات فقہاء اور ان کے ہم زمانہ کو اس حدیث کا علم نہیں ہوا، اس لیے وہ اس کے قائل نہیں ہوئے۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور مالک رحمہ اللہ نے اس امر کو حدیث کے ناقابل قبول ہونے کی دلیل ٹھہرایا اور شافعی رحمہ اللہ نے اس پر عمل کیا۔

اجتہاد کی کوشش:

④ امام شافعی رحمہ اللہ کے زمانہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال جمع کیے گئے اور ان میں اختلاف پایا گیا۔ بہت سے اقوال بعض جگہ، جہاں ان کو حدیث نہیں پہنچی، حدیث کے خلاف پائے گئے اور سلف کو دیکھا کہ وہ ایسی صورت میں حدیث کی طرف رجوع کرتے ہیں تو امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا، ''نحن رجال وهم رجال''[2] ہم اور صحابہ رضی اللہ عنہم دونوں مرد ہیں (اگر متفق ہوں، تو پھر ان کے قول

---

[1] صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، رقم الحديث(٢٠٠١)، صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتابعين، رقم الحديث (١٥٣١)

[2] یہ الفاظ امام ابوحنیفہ سے تابعین کرام کے بارے میں مروی ہیں: الإحكام لابن حزم: ٥٧٣/٤، المسودة لآل تيمية: ٣٠٢/١، إجمال الإصابة للعلائي: ٨٠، إيثار الإنصاف لسبط ابن الجوزي: ١٣٥، شرح مسند أبي حنيفة: ٢٣٩/١، مختصر المؤمل للصنعاني: ٦٢

پر عمل کریں گے۔ ورنہ نہیں۔)

رائے کا ابطال:

⑤ امام شافعی رحمہ اللہ نے بعض فقہاء کو دیکھا کہ مجرد رائے (جس پر شرعاً عمل کرنا جائز نہیں) کو قیاسِ صحیح میں خلط ملط کر دیتے ہیں، ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں کرتے۔ اور اس کو کبھی ''استحسان'' کہہ دیتے ہیں، جس کی حقیقت یہ ہے کہ حرج (تنگی) یا مصلحت کی جگہ کو علت کر دیا جائے، اور قیاس یہ ہے کہ حکم منصوص سے علت لے کر اس پر حکم ثابت کیا جائے۔ پس شافعی رحمہ اللہ نے مجرد رائے کا پوری طرح ابطال کیا۔ فرمایا جو اس قسم کا استحسان کرتا ہے، وہ شارع بننا چاہتا ہے۔ ابن حاجب نے "مختصر الأصول" میں اس (استحسان) کی مثال یہ بیان کی ہے کہ یتیم کے متعلق قرآن نے کہا ہے: ''جب یتیم میں رشد یعنی سمجھ پائی جائے، تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جائے۔''[1] ''رشد'' ایک مخفی چیز ہے، آخری وقت جس میں یہ پایا جائے، پچیس سال ہے۔ اس واسطے پچیس سال کو رشد کے قائم مقام سمجھا۔ جب یتیم کی اتنی عمر ہو جائے، تو مال اس کے حوالے کیا جائے، ان کے خیال میں یہ ''استحسان'' ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ''رشد'' کے پائے جانے پر ہی دیا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ پہلے لوگوں میں جب اس قسم کی باتیں دیکھیں، فقہ کو شروع سے لے کر اس کے اصول قائم کیے، پھر ان پر تفریعات اٹھائیں، کتابیں لکھیں، ان میں بہت اچھا کام کیا، اس پر فقہاء جمع ہو گئے۔''[2] (حجة الله البالغة: ١/١١٧-١١٨)

---

[1] النساء: ٦

[2] الإنصاف للدهلوي: ٤٤

گزشتہ کا خلاصہ

① گزشتہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی رحمہ اللہ سے پہلے حدیث کے لینے میں تساہل برتتے تھے۔ مرسل اور منقطع حدیث پر بھی عمل کر لیتے تھے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کے لیے اصول مقرر کیے۔ بعد میں محدثین نے ''مرسل، منقطع'' کو بالکل ترک کر دیا۔ ❶

② امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہی تھا کہ حدیث صحیح قابل عمل ہے، بلکہ منقطع اور مرسل کو بھی لے لیتے تھے۔

③ ایک بات جو امام مالک رحمہ اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں ملحوظ تھی کہ اپنے اپنے شہر کے عمل کی بناء پر ''صحیح حدیث'' کو رد کر دیتے تھے، اس بات کو امام شافعی رحمہ اللہ نے توڑا ہے، تاکہ سب شہروں کی مرویات پر عمل ہو سکے اور اس بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ حق پر ہیں۔

④ جس ''استحسان'' کو امام شافعی رحمہ اللہ نے رد کیا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی اس کو مردود قرار دیتے ہیں، جس استحسان کے وہ قائل ہیں، اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

⑤ حنفی تو قول صحابی کو بھی حجت سمجھتے تھے، مگر شافعی رحمہ اللہ نے اس میں ترمیم کی کہ اختلاف کی صورت میں ان کا قول حجت نہیں۔ اتفاق کی صورت میں حجت ہے۔ مگر جب صحابی کا قول حکماً مرفوع ہو، تو سب کے نزدیک حجت ہے۔

---

❶ امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے بھی مرسل حدیث کا انکار کیا جاتا تھا، جن میں ابن عباس رضی اللہ عنہما، سعید بن مسیب، زہری، ابن سیرین، شعبہ بن حجاج، یحییٰ القطان، عبدالرحمٰن بن مھدی شامل تھے۔ امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ اکثر محدثین ''مرسل'' کو حجت نہیں سمجھتے تھے۔ (الإحکام لابن حزم: ١٠٧/١، جامع التحصیل: ٣٥، النکت لابن حجر (٥٦٧/٢)

❻ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کی گفتگو سے ایسا معلوم ہوتا ہے، جو حکم قرآن میں ہو، اس پر خبر واحد سے کسی قسم کی زیادتی نہیں ہوسکتی، مگر یہ بات غلط ہے۔

حنفیہ کے ہاں حدیث کی زیادتی کو قرآن کے مرتبہ میں نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ اس کا مرتبہ کم ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن میں ہے: ﴿فَاقْرَءُ وْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ [1] ''جتنا قرآن آسان ہو، پڑھو۔''

حنفیہ کے ہاں اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے اور حدیث میں یہ ہے کہ بغیر فاتحہ نماز نہیں ہوتی، [2] اب وہ کہتے ہیں مطلق قرأت فرض ہے اور فاتحہ واجب ہے۔ یہ نہیں کہتے کہ حدیث کو رد کردیا جائے، بلکہ یہ کہتے ہیں، خبر واحد سے جو چیز ثابت ہوگی، اس کا مرتبہ کم ہوگا، یعنی واجب ہوگی، فرض نہیں ہوگی۔

پس ثابت ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے امام بھی ''صحیح حدیث'' کو واجب العمل قرار دیتے تھے، شہر کے عمل کے خلاف ہونے کی صورت میں وہ حدیث کے منسوخ ہونے کا شبہ کرتے تھے، مگر یہ شبہ اس وقت کوئی قدر و قیمت رکھ سکتا تھا، جب صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیث کی صحت کا علم ہوجاتا، پھر عمل نہ کرتے، مگر عدم علم کی بناء پر عمل نہ کرنا، یہ زیر بحث ہے، آیا اس صورت میں بھی حدیث قابل عمل ہے یا نہیں؟

❼ کوئی امام بھی حدیث کو متبدل اور وقتی نہیں سمجھتا تھا، بلکہ حدیث کو قرآن کی طرح دائمی شریعت سمجھتے تھے۔

انکار کرنے والے کسی امام کے متبع نہیں تھے، بلکہ بعض ملحد اور زندیق تھے، جو اسلام کو مٹانا چاہتے تھے۔

---

[1] المزمل: ٢٠

[2] صحيح البخاري: كتاب صفة الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، رقم الحديث (٧٢٣)، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم الحديث ([illegible])

دوام حدیث خالص علمی انداز کی کتاب ہے، اصطلاحات عموماً وہی استعمال ہوئی ہیں، جو علمائے مدارس عربیہ میں متداول ہیں، بعض مباحث دقیق ضرور ہیں، لیکن ٹھوس اور تحقیقی ہیں، زبان کا چٹخارہ اور چاشنی شاید اس میں نہ ملے، کیونکہ اصل غرض نفسِ مسئلہ سے رکھی گئی ہے، یہ طرزِ تصنیف مروجہ طریقہ سے ہٹا ہوا ہے، مگر متلاشیانِ ہدایت و تحقیق کے لیے غالباً مفید ہوگا۔ ہم امید رکھتے ہیں کہ اس کا مطالعہ اسی نظر سے کیا جائیگا. واضح رہے کہ "مقام حدیث" کا یہ جواب سینکڑوں صفحات پر پھیلا ہوا تحقیقات نادرہ اور مباحث بدیعہ پر مشتمل ہے۔"

مولانا عطاء اللہ حنیف محدث بھوجیانی رحمہ اللہ

اس تصنیف لطیف میں حضرۃ العلام محدث گوندلویؒ نے ہمارے زمانے کے عجوبہ روزگار گروہ کی حقیقت کو بے نقاب کر کے رکھ دیا ہے، جو پوری امت کے متفق علیہ اور اجماعی موقف سے انحراف ہی نہیں بغاوت کر کے صرف یہی نہیں کہ سنت مطہرہ کو حجت نہیں سمجھتا، بلکہ خاکش بدہن اسے دین کے خلاف سازش قرار دیتا ہے اور اس کے باوصف اسے یہ اصرار بھی ہے کہ وہ قرآن پر ایمان رکھتا ہے، واللہ یشھد إنھم لکذبون!

دوام حدیث صرف بیان حجیت حدیث ہی نہیں، بلکہ بیان عظمت حدیث اور بیان ضرورت حدیث بھی ہے۔ "دوام حدیث" حدیث کے وجوہ اعجاز کا بیان ہے، اس لیے کہ حدیث بیان ہے قرآن کا، جس کا امتیازی وصف ہے کہ وہ ایسا آفتاب ہے، جو خود ہی دلیل آفتاب ہے۔

غرضیکہ یہ سفر جلیل علوم و معارف حدیث کا خزینہ ہے اور ایک صاحب نظر اسے دیکھ کر یہ کہے بغیر نہیں رہ سکے گا:

زفرق تابہ قدم ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

علامہ زمان کی اس عظیم الشان تالیف جس کی نظیر اس کے نظائر میں نہیں، مجھے یقین ہے کہ دین سے تعلق رکھنے والا جو شخص بھی حضرۃ العلام کی اس تصنیف لطیف کا مطالعہ کرے گا، میری اس دعا پر آمین ثم آمین کہے گا کہ اللہ تعالیٰ مؤلف علام کو سلف امت کے ساتھ اعلیٰ علیین میں مقام عطا فرمائے اور ان کے درجات بلند فرمائے۔

حافظ عبدالحمید ازہر حفظہ اللہ

